This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813506 4b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben vom

Oberrabbiner **Dr. Z. Frankel,**
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.

Zehnter Jahrgang.

1861.

Breslau,
Verlag der Schletter'schen Buchhandlung
(H. Skutsch).

DS
101
.M74
V.10

Der Rückblick.

Vom Herausgeber.

Mit dieser Nummer eröffnen wir den zehnten Jahrgang dieser Monatsschrift, und es mahnt fast unwillkürlich, einen prüfenden Blick auf die Zeit ihres Entstehens und das Jetzt zu werfen. Als wir diese Monatsschrift nach einigem Zeitraume auf ihre ältere Schwester, die „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums" folgen liessen, da belebte uns die sichere Hoffnung, die politische Sonderstellung der Juden sei nun für immer der Vergangenheit anheimgefallen. Es war ausgesprochen worden, der Staat, der seinem eigensten Wesen nach in das Geistesleben des Individuums und was dem Gebiete des im Innern Empfundenen und Heiliggehaltenen angehört, nicht eingreifen will, um hieraus Folgerungen für die politische Berechtigung zu ziehen, werde auch hinsichtlich des Juden keine Ausnahme von diesem seinem obersten Principe machen; und wir konnten daher mit Zuversicht verkünden, dass wenn unser früheres Blatt neben den religiösen Erscheinungen auch mehrere den Juden meist schmerzlich berührende Kundgebungen auf staatlichem Gebiete in sein Bereich ziehen musste, unsere Thätigkeit sich von nun an ausschliesslich dem Geistesleben zuwenden, die Monatsschrift allein den Manifestationen auf religiösem Gebiete gewidmet sein werde. Wir setzten uns daher zur Aufgabe, die in dem Leben der Vorfahren in Tagen drückender Leiden hellleuchtende Glaubenskraft und Glaubenstreue in Erinnerung zu bringen, in lebendigen Bildern aus der Vergangenheit auf die

nie versiegende Quelle hinzuweisen, die dem alten mehrtausendjährigen Baume Frische und Dauer durch alle Phasen und Wandlungen der Zeit sichert. Und nicht minder als die Ausdauer und der Widerstand soll was sie erhöhet und neben der Passivität nach aussen einen innern lebendigen Geistesaufschwung zeigt, anschaulich gemacht werden: sie bestanden nicht nur in den Leiden, sondern sie standen über den Leiden, die Geisteskraft blieb ungebrochen, das wissenschaftliche Streben und Forschen hatte an Frische nichts verloren, die Widerwärtigkeiten drückten nicht nieder, vermochten nichts gegen die Elasticität und Freudigkeit des Geistes, der sich an scharfsinnigen, theosophischer Kopfhängerei abgewendeten Studien aufbauete. Denken und Forschen, wissenschaftliche geistige Bewegung ist das andere Lebenselement des Judenthums; es bewahrte in jenen düsteren Nebeln vor Stagnation und geistiger Versiechung, bildete die erwärmende und erhellende Lichtgarbe, deren nach allen Richtungen sprühende Funken in den Geistern zündeten. Die wissenschaftliche Forschung sollte daher den andern integrirenden Theil der gestellten Aufgabe bilden: es galt theils die Resultate früherer Forschungen dem heutigen Verständnisse blosszulegen, das Vereinzelte in einen Brennpunkt zu vereinigen und systematisch zu verarbeiten, theils in selbstständiger Auffassung zu den Quellen zurückzugehen und der Wissenschaft neue Bahnen zu öffnen. Dem geschichtlichen Theile der Aufgabe schloss sich noch die Anforderung an, bedeutende Vorfallenheiten und Begebnisse auf dem Gebiete des religiösen und Gemeindelebens der Gegenwart zu vermerken, da auch die Gegenwart Geschichte macht, die Vermittelung zwischen Vergangenheit und Zukunft übernimmt.

Mit diesem Programm eröffneten wir zu Ende des Jahres 1851 die Monatsschrift; aber schon die Vorgänge während des ersten Jahres ihres Erscheinens drängten eine theilweise Aenderung des Programms auf. Auf die wilden Kämpfe der letzten Jahre des fünften Jahrzehnts war tiefe Abspannung, erdrückende Hoffnungslosigkeit, in das Chaos Ordnung zu bringen, gefolgt, und man über-

liess willig kundigen Händen die Leitung des dem Stranden nahen Staatsschiffes. Es wurden nun aber die Segel nach der ganz entgegengesetzten Richtung aufgespannt: was jene Bewegung irgend an den alten Institutionen und dem Herkömmlichen geändert, wurde als Ausfluss des revolutionären Geistes betrachtet, dessen Spuren vernichtet, dessen Manifestationen durch Zurückführung und Wiederbelebung alter Zustände annullirt werden müssten. Dass man daran gegangen war, dem Rufe des Juden um sein Recht ein willig Ohr zu leihen, wurde ebenfalls als Eingebung des revolutionären Geistes betrachtet; die Umkehr gebot zu den alten Principien und Traditionen zurückzukehren und das historische Unrecht gegen den Juden wieder in Kraft und Geltung treten zu lassen. Welche Versuche hierzu gemacht wurden, ist noch in lebhaftem Andenken. In einem grossen Staate liess man ein tödtlich peinigendes Provisorium eintreten: die emanirten günstigen Gesetze wurden suspendirt, die alten Judenpatente bis auf weiteren endgültigen Beschluss als normirend erklärt, und dieser endgültige Beschluss liess Jahr auf Jahr auf sich warten; wird er nicht etwa, fragte man ängstlich, die früheren Zustände wieder zurückbringen? So hing das Damoklesschwert über dem Haupte des Juden, es sprachen sogar viele Anzeichen für eine traurige Lösung, da selbst in gutem Glauben an die gethanen Verheissungen erworbene Rechte wieder aufgegeben werden mussten.— In einem andern Staate wurde das Band, das den Menschen an Gott und Menschen enger knüpfen soll, die Religion, zum Vorwande gegen den Juden genommen. „Der christliche Staat kann principiell eine Gleichstellung der Juden nicht gestatten, da die christlichen Grundsätze allein das letzte und höchste Ziel aller Staatsordnung sein müssten," so wurde in scheinbar frommer Gesinnung geltend gemacht. Vergebens wurde von mehreren Seiten auf die bedauerliche, die staatlichen Grundfesten untergrabende Identificirung von Kirche und Staat aufmerksam gemacht; vergebens in Erinnerung gebracht, dass der Staat nicht die Geltendmachung speciell confessioneller Grundsätze, sondern der allgemeinen,

von keinem Denkenden in Abrede zu stellenden Lehren über Göttliches und Sittliches als letztes und höchstes Ziel der Staatsordnung zu setzen habe. Jener vermeinte Rettungsanker wurde festgehalten und der Jude zurückgedrängt; und „wenn die Könige bauen.....", die kleineren Staaten blieben mit wenigen Ausnahmen nicht zurück.

Der Jude machte also wieder ein Stück staatlicher Geschichte, es war nicht nur von religiösen Vorgängen und Entwickelungen, sondern auch von staatlichen Rückgängen und Verwickelungen zu berichten: und wahrhaft schmerzlich berührte die jedesmalige Jahresschau, die in trübem Gefühle getäuschter Hoffnungen eine Besprechung von Verhältnissen wachrief, die den kaum abgerissenen geschichtlichen Leidensfaden wieder fortzuspinnen droheten.

Wir stehen am Beginn eines neuen Jahrzehnts: die Physiognomie der Völkergeschichte hat sich geändert, das Bewusstsein der Nationalität wurde wach gerufen und stürmt erschütternd auf manche Staaten ein. Wie straft das Verhalten der Juden in diesen neuen Schwingungen der Geschichte die ideologischen Judenfeinde Lügen, die, Confession und Nationalität mit einander verwechselnd, haarscharf zu beweisen vermeinten, der Jude könne sich nimmer mit dem Staate amalgamiren und werde stets in ihm mit seinen confessionellen Wünschen einen besondern Kreis bilden. Da vernehmen wir in den neuesten Vorgängen, wie das Nationalgefühl des Vaterlandes in welchem er sich befindet, ihn ergreift, wie er sich als dessen Sohn betrachtet, in ihm mit seinen innersten Fasern wurzelt, in ihm ganz aufgehend mit der tiefsten Glut des Patriotismus sein Sein und Bestehen mit dem Vaterlande identificirt. So zeigt es ein Blick auf Ungarn, wo der Jude ganz Ungar, die Jugend mit magyarischer Sprache und Gefühlen getränkt, Lehrer und Volk, Gelehrter und Idiot, für die Sache des Vaterlandes sich zu den grössten Opfern bereit zeigen; so besagt es Italien, wo die zwar nicht grosse Zahl der Juden an den Einheitsbestrebungen partícipirt; so spricht es Deutschland aus, nicht erst seit heute und gestern, schon die Befreiungskriege bieten die

schlagendsten Beweise hierfür, und wie der deutsche Jude in deutscher Atmosphäre athmet, deutsche Gesittung und Bildung in sich aufnimmt, das deutsche Vaterland als das seinige betrachtet, in seiner Erniedrigung sich selbst erniedrigt, in seiner Grösse sich erhöhet sieht, hat sich in Wort und That so oft kundgegeben, dass man häufig statt des frühern Vorwurfs der Nichtangehörigkeit den der Zudringlichkeit, und dass er die Politik zu meistern sich anmaasse, gegen ihn schleudert. Mit jeder neuen Geschichtsphase schwindet ein Kreis der Schatten, die das Geschick des Juden verdüstern, klären sich die Vorurtheile, die man gegen sein Recht und Menschthum, gegen seine religiösen Anschauungen und die durch sie bedingte staatliche Stellung hegt: die neueste Geschichte widerlegt mit handgreiflicher Gewissheit das gegen ihn aus der ihm angedichteten Nationalität hergeleitete Argument.

Wir werfen nun einen Blick auf die rechtlichen Verhältnisse der Juden in den verschiedenen Staaten. Oesterreich hat durch kaiserliche Verordnungen vom 13. und 14. Januar v. J. die fast gänzliche Gleichstellung der Juden ausgesprochen. Das verhasste, von der staatsmännischen Weisheit des Urhebers keineswegs ein günstiges Zeugniss ablegende Provisorium wurde endlich durch günstige Institutionen abgelöst, die aber durch manche Ausnahmen, die sie enthalten, so hinsichtlich der Juden Galiziens, einige Missstimmung hervorriefen. Zudem ist auch von einer andern Seite der Bau nicht als vollendet zu betrachten. Von der Gesetzgebung bis zur Ausführung ist ein grosser Schritt; der Gesetzgeber spricht: es werde Licht; dass das Licht leuchte liegt in den Händen der ausführenden Beamten; wie sie den Geist des Gesetzes auffassen und es in ihm interpretiren, hierin ist dessen Inslebentreten bedingt. Darum muss jedes Gesetz ein scharf umrissenes laut sprechendes Ganze sein, dass die ausführenden Behörden nicht umhin können es zu verstehen und verstehen zu müssen. Wie ist die Lemberger Behörde auf das durch das Gesetz Beabsichtigte eingegangen, als sie einem christlichen Bürger das Halten zweier jüdischen Arbeiter in seiner Ziegelei untersagte?

Es wurde hierfür angegeben, die Ziegelei befinde sich in einem den Juden verbotenen Bezirke; allein wird die Tendenz eines Gesetzes erfasst, so wird die Interpretation einer ihm entgegenstehenden Bestimmung je in der mildernden mit ihm zu vereinigenden Weise geschehen, der Ausschluss aus dem Bezirk also nicht auf den Ausschluss jüdischer Arbeiter ausgedehnt werden. Doch wozu die untere Behörde anklagen, wo das Gesetz durch Beibehaltung des Rechtsgefühls und der Humanität spottender Ausschliessungen sich selbst vernichtet? In einem Landestheile dem Juden die Gleichstellung gewähren, in einem andern Landestheile ihn sogar vom Domiciliren in manchem Bezirke ausschliessen ist ein nicht auszusöhnender Gegensatz. Die Gleichberechtigung darf nicht als Geschenk, als Act wenn auch menschenfreundlicher Willkür erscheinen; ein Geschenk kann nimmer die Basis für ein Gesetz abgeben. Der Gleichberechtigung als Ausfluss der Gnade ist von vorn herein die Spitze abgebrochen, da sie nur in ihrer Vernunftgemässheit, in der innern auf Recht basirten drängenden Nothwendigkeit ihre Berechtigung finden muss, der auch die anderen Staatsangehörigen die Anerkennung nicht versagen können; nur so gehet ihre Rechtmässigkeit in das Bewusstsein des Volkes über und trägt in sich die Garantie für ihre Dauer und dass sie nicht auf feindseligen Widerstand stosse. Welche innere Nothwendigkeit bekundet ein Gesetz der Gleichstellung, das nach einer andern Richtung Intoleranz pflegt und verrotteten mittelalterlichen Gesetzen Berechtigung zugestehet? — Auch durch andere Erwägungen war ein unbedingtes Vorgehen geboten. Durch das mit Rom abgeschlossene Concordat ist neben der staatlichen Macht die geistliche Macht als tief eingreifender Factor entstanden. Von dieser Seite war mancher vorgeblich das Interesse der Kirche wahrende Widerstand vorauszusehen, und er ist auch in einigen Landestheilen nicht ausgeblieben. Am bemerkbarsten machte sich die vom Bischof von Przemysl vom 20. Januar 1860 erlassene Currende, in welcher derselbe offen ausspricht: „es sei ihm von der Statthalterei die Aufhebung des Verbotes des Haltens christlicher Dienstboten

von Seiten der Juden mitgetheilt worden; aber weil das Staatsgesetz dieses Verbot aufhebt, so muss die Kirche umsomehr über dessen Aufrechthaltung wachen, und es wird unter Excommunication vor jedem näheren Umgange mit Juden gewarnt.“ Dieser einem hohen Geistlichen unserer Zeit wenig ziemende Fanatismus trug nicht nur in manchen Pöbelaufläufen Früchte, sondern machte seinen Einfluss bei noch traurigeren Vorfällen geltend, und es ging Habe und Gut manches Juden in Flammen auf, ohne dass die zuschauende Menge, „um nicht mit Juden in nähern Umgang zu kommen,“ auch nur das Mindeste zu deren Dämpfung beitrug. Wo den Absichten des Staates solche Elemente entgegentreten, da muss das Gesetz mit der rücksicht- und ausnahmlosesten Energie sprechen.

Preussen zeigt hinsichtlich der Emancipation der Juden noch immer Schwankungen, die im Staate der Intelligenz zum baldigsten Austrage kommen sollten. Der Umschwung des Jahres 1858, der ein frisches gedeihliches Staatsleben als seine Segnung bezeichnete, hat auch in der Stellung der Juden sich bemerkbar gemacht: man will nun ihnen gegenüber ganz auf dem Boden der Verfassungsurkunde stehen und deren Inhalt in Betreff ihres Rechts nicht weginterpretiren. Aber dennoch vermochte man nicht, sich vollständig der dädalischen Windungen der Interpretation zu entschlagen. Den Juden wird in richtiger Würdigung des betreffenden Verfassungsparagraphen die Berechtigung an den Kreistagen zu participiren, zugestanden; die Befähigung zu Richterämtern wird ihnen in Abrede gestellt, obschon Artikel 12 der Verfassung die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aller Staatsangehörigen gewährleistet. Welcher Umdeutung man sich hier bedient, ist so wie deren Nichtigkeit bekannt. Ist weiter durch die Verfassungsurkunde jedem Staatsangehörigen die ungehemmte Entfaltung und Anwendung seiner geistigen Kräfte gesichert, so wird dem Juden das Recht an höheren und niederen Anstalten zu lehren, dennoch in Abrede gestellt, weil diese meist confessionelle Begründung haben. Als ob mit Gewissheit auszusagen sei, Evangelische oder Katholiken haben bei Begründung

confessioneller Anstalten für ihre Jugend auch die Ausschliessung der zu einer andern Confession sich bekennenden Lehrer der Kalligraphie, Orthographie, Mathematik und Physik beabsichtigt? Und waren sie nach der religiösen beschränkten Bildungsstufe des 16. oder 17. Jahrhunderts in solcher kindischen Anschauung befangen, so ist es doch gerade an dem Staat, das eigentliche Ziel, die religiöse Erziehung, festzuhalten, und was über dieses Ziel hinausgehet, die Nichtanstellung nicht dieser Confession angehörender Lehrer für das Religiöse nicht tangirende Fächer, ebenso wegzuräumen, wie er es mit manchen von diesen guten Vorfahren statuarisch festgesetzten kindischen Paragraphen hinsichtlich der Schuldisciplin u. s. w. gethan. — Auch der neueste auf die Bitte von 226 Synagogengemeinden erfolgte Bescheid vom 13. November 1860 erregt Missbehagen und trägt das Zeichen der Schwankungen an sich. Wir heben die vorzüglichsten Punkte hervor. Es wurde von den Petenten ein Antrag auf Herstellung des civilrechtlichen Effects der jüdischen synagogalen Trauung gerichtet. „Dieser Antrag ist", sagt der Bescheid, „zur Berücksichtigung nicht geeignet, als sich die Zweckmässigkeit und Unentbehrlichkeit der Civilehe für Juden bewährt hat." Aber dieses beruhet auf der schmerzlichen Prämisse, der Staat erkennt die Synagoge als Ausdruck einer Religionsgenossenschaft nicht an, und diesem gemäss finden auch die Geistlichen dieser Genossenschaft nicht Anerkennung. Darum hatte das Gesetz von 1847 nur für Juden (und Dissenters) Civilehe, ihnen allein wurde sie, während der Kampf selbst um facultative Civilehe noch heute so heftig entbrennt, schon damals gegen ihren Willen aufgedrungen. — Auffallend ist der Bescheid auf den Antrag, die Religionsunterrichts-Einrichtungen in Synagogengemeinden mittelst Zwang-Theilnahme zu regeln. „Diesem kann nicht stattgegeben werden, da ein gesetzlicher Act beantragter Art einen nach Art. 15 der Verfassungsurkunde unzulässigen Eingriff des Staates in die inneren Angelegenheiten der Religionsgenossenschaften in sich schliessen würde." Aber ist nicht das Gesetz vom J. 1847, das Synagogengemein-

den und Corporationen aufdrang und in seiner Kraft beibehalten wird, ein solcher Eingriff? Und waltet die höhere Rücksicht auf Erhaltung des religiösen Sinnes und der ihn weckenden religiösen Anstalten vor, so nimmt doch wohl der Religionsunterricht der Jugend hier die bevorzugteste Stellung ein! Der Staat gebietet Zwangs-Theilnahme an der Synagogengemeinde, obschon „ein gesetzlicher Act dieser Art einen nach Art. 15 der Verfassungsurkunde unzulänglichen Eingriff des Staates in die Angelegenheiten der Religionsgenossenschaft in sich schliesst," und beim Religionsunterricht erregt dieser Eingriff Bedenken? — Preussen muss aus diesen Schwankungen herauskommen: seine Volksvertretung kann sie nicht dulden, seine Staatsmänner werden den richtigen Weg finden.

Aus den deutschen Mittelstaaten ist die in diesen Tagen von mehreren Blättern gebrachte Mittheilung hervorzuheben, es werde den nun in München tagenden Kammern ein, die Angelegenheiten der Juden Baierns regelnder und zunächst das hemmende judenfeindliche Matrikelwesen beseitigender Gesetzentwurf vorgelegt werden. — In Sachsen thut sich wieder die Engherzigkeit kund, die früher in kleinlichster Weise gegen jedes den einheimischen Juden zu gewährende Recht opponirte und nur dem energischen, die endliche Gleichstellung herbeiführenden Vorschreiten der Regierung, wich. Ein den Kammern über Freizügigkeitsverträge mit anderen deutschen Staaten vorgelegter Gesetzentwurf wurde abgelehnt, weil, wie mehrere Abgeordnete aussprachen, hierdurch auswärtigen jüdischen Gewerbsleuten der Eingang geöffnet wird.

Wir müssen noch des Gegensatzes wegen Kurhessen und Schleswig-Holstein anführen. In Kurhessen ist die Klage der Juden die des ganzen Landes; wird, wofür sich ganz Deutschland in sittlicher Entrüstung erhebt, dem unheilvollen Zerwürfniss durch Rückkehr zur Verfassung von 1831 ein Ende gemacht werden, dann ist auch den Juden Kurhessens ihr Recht gesichert. — Mit ähnlichem Schmerz blickt Deutschland auf einen andern in Recht und Verfassung gekränkten Bruderstamm: auf Schleswig-Holstein. Aber ist es in der That der

innere Freiheitsdrang, der Holstein in seinen Vertretern belebt? Eine Ständeversammlung, die, wo es auf ihre Entscheidung ankommt, für das unterdrückte, niedergetretene Recht anderer Glaubensgenossen kein Gehör hat, legt deutlich an den Tag, dass nicht das Bewusstsein der menschlichen Würde und des nicht zu veräussernden Rechts des Menschen der leitende Gedanke ihres Widerstandes ist. — Wohlthuend ist, diesen kurzen Ueberblick über die staatsrechtlichen Verhältnisse der Juden in Deutschland mit dem Berichte schliessen zu können, dass die der Gleichstellung der Juden so lange abholde freie Stadt Hamburg die alten Vorurtheile abzustreifen geneigt scheint: in der Ernennung des Dr. G. Riesser zum Obergerichtsrath hat sie hierfür einen erfreulichen Beweis geliefert.

Wir wenden uns nun nach dem Westen Europa's. Frankreich kennt schon seit einer Reihe von Jahren nur Staatsbürger; diese Anschauung lebt in der Brust eines jeden Franzosen, eine Beeinträchtigung des Rechts des Bürgers wegen der Confession wäre ihm ein Bruch der Charte. Nur hinsichtlich des Cultus wird die Confession genannt; und da ist denn auch die Synagoge nicht nur vom Staate anerkannt, sondern ihre Beamten werden nach vorangegangener Wahl der Gemeinden und Consistorien vom Staate angestellt und besoldet. — In England ist der lange Kampf wegen Zulassung der Juden zum Parlament beendigt, das Unterhaus zählt mehrere Juden als Mitglieder. Hoffentlich wird die Acte zum unbedingten Zutritt der Juden zu beiden Häusern des Parlaments nicht mehr lange auf sich warten lassen. — Belgien fährt trotz seines streng confessionellen Sinnes fort, jüdische Preussen zu Lehrämtern zu berufen, die sie in ihrem Vaterlande trotz ihrer Befähigung wegen ihrer Confession nicht erlangen konnten. — In Holland wurde ein Jude (Godefroi) zum Justizminister ernannt, ohne dass bisher der Justiz, sowie der richtigen Ausführung der Polizei hierdurch ein Schaden erwuchs. — Italien spricht in der Idee, für die es kämpft, die Anerkennung des Rechts der Juden aus. Die Entgegnung des Grafen Ca-

vour auf die hämischen Angriffe der klerikalen „Armonia“ wegen der Anstellung eines Juden als Secretär im auswärtigen Amte, ist bekannt. Auch sind den Juden die ihnen früher verschlossenen Schulen und höheren Bildungsanstalten geöffnet, und Bologna, unlängst Zeuge der in dem Raube des jungen Mortara begangenen empörendsten Rechtsverletzung, hat nun in seiner Mitte einen vom Staate angestellten jüdischen Rechtsanwalt. — Spanien scheint wenigstens einen Theil seines an den Juden in früheren Jahrhunderten begangenen Unrechts gut machen zu wollen. In dem vorjährigen Kriege mit Marocco nahm es nicht nur die Juden zu Tetuan in kräftigen Schutz, sondern gestattete auch jüdischen Flüchtlingen aus Marocco den Eingang und verabreichte ihnen aus Staatsmitteln Beiträge zu ihrer Subsistenz. Die Zeit ist allen Anzeichen nach nicht fern, wo den Juden die Niederlassung und öffentliche Ausübung ihres Cultus gestattet sein wird. — In Portugals Hauptstadt lebt friedlich eine jüdische Gemeinde und findet Erbauung in der von ihr errichteten Synagoge.

Auch der Osten Europa's bietet erfreuliche Aussicht. Die Juden Russlands gehen einer bessern Zukunft entgegen: der menschenfreundliche Alexander II. erklärte zu wiederholten Malen, dass ihm das Wohl seiner jüdischen Unterthanen am Herzen liege und er auf dessen Hebung sein Augenmerk richte. Auch legte der hochherzige Monarch bei mehreren Gelegenheiten Merkmale seiner Gesinnung ab: so besuchte er bei seiner letzten Anwesenheit in Wilna zweimal die Rabbinerschule und munterte die Zöglinge zum rüstigen Fortschreiten auf. — Erfreulich ist, dass auch die allgemeine Stimme in Russland, insoweit sie durch die öffentlichen Organe vertreten ist, sich zu Gunsten der Juden und deren politischen Rechte erhebt. Nur Polen macht mit seinem versteckten und offenen Judenhass eine Ausnahme; ein neuer Beweis, dass es seine Lebensfähigkeit verloren. — Schweden räumte durch gegen das Ende des nun geschlossenen Jahres ergangene königliche Verfügung den jüdischen Bürgern das Recht ein, sich allenthalben niederzulassen und

Eigenthum zu erwerben; und dass in Norwegen eine kleine jüdische Gemeinde bestehet, ist um so mehr hervorzuheben, als vor noch kaum zwei Decennien Juden, die an der norwegischen Küste Schiffbruch gelitten hatten, kaum Rettung an das Ufer gestattet wurde.

Betrachten wir die Lage der Juden im osmanischen Reiche, so werden wir von selbst nach Asien geführt. Die Türkei befindet sich in einem Zustande der Schwäche, der die wohlmeinendsten Absichten nicht zur Ausführung kommen lässt. Der Hattischerif von Gulhani hatte den Juden die besten Aussichten eröffnet; ob er viel gegen die Willkür der höheren und niederen Beamten vermochte, ist nicht bekannt. Es genüge, dass keine Klagen über Erpressungen gehört werden. Auch wollen wir uns an der Nachricht erfreuen, dass zu Konstantinopel, Smyrna, Alexandrien u. s. w. tüchtige, nach europäischen Vorbildern eingerichtete jüdische Schulen blühen. Doch an die Stelle fanatischen Türkenthums tritt nun fanatisches Christenthum. Die Juden Europa's hatten bei den von den christlichen Bewohnern Syriens durch die Drusen erlittenen Unfällen die lebhafteste Theilnahme gezeigt, in Frankreich sogar den Reigen durch namhafte Geschenke eröffnet; zum Entgelt wurden gegen die Juden zu Damascus Anklagen geschmiedet, sie haben sich an den dortigen Metzeleien und Plünderungen betheiligt. Die Anklagen erwiesen sich als Geburten des Fanatismus.

In der Lage der Juden in Persien spiegelt sich das Bild des despotischen Staates ab. Ueber die Juden in den Staaten Chiwa, Bokhara u. s. w. ist wenig zu berichten.

Im Westen Afrika's hat der Einfluss europäischer Staaten zur Verbesserung der Lage der Juden beigetragen. In Marocco, Tanger, Tetuan sind die Consuln Frankreichs, Englands, Spaniens für die bessere Stellung der Juden thätig. — Die Mehrheit der Juden Algeriens geniesst die Rechte französischer Bürger; auch erheben sich daselbst gute jüdische Schulen. — Aus Tunis u. s. w. werden keine Klagen vernommen. In Kabylien leben einige nomadisirende, auch Handwerke treibende Juden.

Dass die Vereinigten Staaten Nordamerika's den Juden das vollste Bürgerrecht einräumen, ist bekannt. Den vorjährigen Congress zu Washington eröffnete der Rabbiner M. Raphall mit einem Gebete. Der Staat Lousiana hat einen Juden zum Vicegouverneur.

In Australien, wie überhaupt in allen englischen Colonien besitzen die Juden die Rechte des Mutterlandes.

Fassen wir diese Einzelnheiten in einem Gesammtbilde zusammen, so dürfen wir am Beginn dieses Decenniums trotz der früher erfahrenen Täuschung die Hoffnung wieder aufnehmen, die Monatsschrift werde in Zukunft über besondere rechtliche Verhältnisse der Juden nur selten zu berichten haben. Der Drang der Völker ist nach vorwärts, und die Regierungen begreifen wohl, dass keine Staatskünstelei Einhalt zu thun vermag; die eigentliche Staatsweisheit erheischt vielmehr, diesem Drange gerecht zu werden*). Nur der Geschichte und der Wissenschaft

*) Als das Vorhergehende schon dem Drucke übergeben war, wurde das Programm des österreichischen Staatsministers von Schmerling vom 23. Decbr. 1860 bekannt, an dessen Eingang sich folgende Stellen befinden: „Indem ich die mir von Sr. Majestät vorgezeichnete Bahn mit Entschlossenheit und Zuversicht betrete, richte ich mein erstes Augenmerk auf dasjenige, was den verfassungsmässigen Staat vor allem andern kennzeichnet, auf die Objecte der persönlichen Freiheit seiner Bürger, damit hinfort jeder Einzelne in Bezug auf Religion und Gewissen, auf geistige und materielle Interessen sich jener Selbstständigkeit erfreue, welche mit einem geordneten Gemeindewesen verträglich, nach den Erfahrungen freier Staaten dem Einzelnen wie dem Ganzen heilsam, vor allem aber in unserem Vaterlande unabweislich ist, in welchem sich nicht nur alle Nationalitäten, sondern auch alle Religionsbekenntnisse in unlösbarer Verschlingung zusammengefunden haben.

Das kaiserliche Diplom spricht es aus, dass die freie Religionsübung als eines der ersten Grundgesetze des Staates zu gelten hat: es ist aber nothwendig, dass in diesem Punkte der allerhöchste Wille in der ganzen Fülle seiner humanen Intention zur rückhaltlosen Anwendung gelange. Freie Religionsübung bringt ihre natürlichen Consequenzen auf dem Felde bürgerlicher und politischer Berechtigung mit sich.

Es ist daher Sr. Majestät ausdrücklicher Wille, dass auch die bürgerlichen und politischen Rechte im Geiste geregelter Freiheit vor jeder Beeinträchtigung gewahrt und dass die wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Religionsbekenntnisse auf dem Fusse jener

wird die Aufgabe gelten, die Jahresschau nur über Vorgänge auf religiösem Gebiete und Gemeindeleben zu berichten haben.

Dieser letzten Anforderung wollen wir auch heute in einigen Worten nachzukommen versuchen.

Das Judenthum stehet im Leben. Es will hinleiten auf die höchsten Ideale; aber seine Vorschriften sind nicht ideal, verlangen nicht das Aufgeben des eigenen Selbst, begünstigen nicht dem Leben abgewendete Beschaulichkeit und pietistische Kopfhängerei, sondern richten sich, von den reinsten, Jedermann zugänglichen Wahrheiten den Ausgangspunkt nehmend und zu ihnen zurückkehrend, an den Menschen nach seiner Thätigkeit, die sie diesen Wahrheiten gemäss regeln, die ihnen entsprechende Lebensaufgabe in stete Erinnerung bringen wollen. Aber weil das Judenthum das Leben umspannt, kann es vom Leben nicht unberührt bleiben. Die unaufhaltsam drängenden Zeitverhältnisse erzeugen einen harten Conflict. Ob und wie dieser Conflict zum Ausgleiche zu bringen sei? Diese inhaltschwere Frage findet nach ihren beiden Gegensätzen Lösung, es stehen sich zwei Richtungen diametral gegenüber, deren keine Anspruch auf Billigung machen kann.

Dieses stehet bei jedem von dem Ernst des Glaubens Durchdrungenen fest, das Judenthum hat Grundgesetze, die nicht durch Zeit und deren Einfluss alterirt werden können: das heutige Vorwärts der Zeit beweiset sich vielleicht morgen als ein Rückwärts; überhaupt kann der Zeit dem als geoffenbartes Gesetz sich ankündigenden Judenthum gegenüber nur eine sehr beschränkte Berechtigung eingeräumt werden. Auf welchem Boden befinden sich mache sog. Reformatoren, die über das „bis wohin" sich nicht aussprechen, sich allenthalben zum „Abschaffen" bereit zeigen, stets negiren und nur einen höchst flachen

---

Billigkeit und wahren Nächstenliebe geordnet werden, welche dem thatsächlich unter ihnen bestehenden Frieden entspricht."

Wir hoffen, diese Worte werden sich in ihrem ganzen Umfange bewahrheiten.

Rationalismus setzen? Ihnen gehet, so sagt es der prüfende Blick, der Glaubensernst und die Glaubensdurchdrungenheit ab, daher auch den Reformen die Lebensfähigkeit. Und nicht minder für die Abwesenheit jedes heiligen Gefühls sprechend ist die Weise, wie die Glaubenswissenschaft von dieser Seite ihre Vertretung findet: es wird mit dem frivolsten Leichtsinn an die heiligen Urkunden gegangen, wird ihnen selbst der den Werken profaner Schrifsteller sorgsame Ernst nicht gewidmet: das Forschen ist tendenziös, der Schrift die Autorität entzogen, nun kann das Reformiren ungenirt vorwärts gehen. Nicht wenig lächerlich ist, dass sie sich als Märtyrer geriren. Dieses Epithet wollen wir den alten Rabbinen, obschon sie nicht hierauf Anspruch machten, zugestehen; jenen Männern, die, mit der grössten Entbehrung kämpfend und jeder Bequemlichkeit entsagend, Erhaltung des Glaubens zu ihrer Lebensaufgabe machten, sich rücksichtslos dem Glauben und dessen Verbreitung und Befestigung im Herzen des Volkes hingaben. Von den als Märtyrer sich gerirenden Männern des Umsturzes ist noch nicht bekannt geworden, dass sie ihrer Ueberzeugung je ihre Stelle geopfert; bei ihnen tritt die Ueberzeugung gewöhnlich erst nach der eingenommenen Stelle ein. Doch genug: von dieser Seite kann dem Judenthum weder Heil noch Haltbares erwachsen.

Also vielleicht von der andern Seite, wo jeder nur irgend fromme Brauch als wichtiger Factor des Religionsgebäudes betrachtet wird? — Zweierlei ist hier in Erwägung zu ziehen. Das Judenthum, wie es in Mischna und Talmud vorliegt, gestattete Geheimlehre und Symbolik keinen Einfluss auf die religiöse Gestaltung: von den ältesten Lehrern ab, die der Forschung über Maase Merkaba oblagen — wir erinnern an R. Jochanan ben Saccai und seine Schüler — bis zu den spätesten mit Hilchol Jezira sich beschäftigenden Talmudautoren wurde nie eine Verbindlichkeit aus einer Geheimlehre abgeleitet, noch durch eine symbolische Deutung irgend eine religiöse Verpflichtung aufgelegt. Die Gesetze sprechen nicht in Symbolen und Zeichen, sondern in schlichten offenen Worten. Den Brauch,

der nicht selten Missbrauch, durch Symbolik zum frommen erheben ist eine Verkennung des Judenthums; in den Gesetzen Symbole erblicken eine höchst schädliche, in ihren Consequenzen zum endlichen Abfalle führende Verirrung. Es genüge, auf die alexandrinische Schule und deren Vertreter hinzuweisen, die dem Gesetze durch Symbolisirung tiefe Achtung zu zollen vermeinten, bis ihnen zuletzt das Symbol als nutzlose Form, das Gesetz als todter Körper erschien, und sie sich schliesslich, wie bekannt, ganz vom Judenthum lossagten. — Es wird aber auch viel Unwesentliches mit dem frömmsten Eifer vertheidigt, weil es für wesentlich gehalten, weil nicht auf die Quelle zurückgegangen wird. Es macht einen schmerzlichen Eindruck, wenn der faule unwissende Glaube sich zum Vertreter des Judenthums aufzuwerfen vermeint. Der Glaube wird mit noch so prunkenden von aussen abgesehenen Redensarten weder gehoben noch befestigt; der Lebenskern des Judenthums ist Wissenschaft und wissenschaftliche Auffassung; wem diese Befähigung abgehet, der kann nach einem alten mischnischen Spruch (Abot 2, 5) sich nicht zu der Höhe echter Frömmigkeit erheben. Den Mangel an Wissen oder die Scheu, sich in die Tiefen des Wissens zu versenken, durch fromme Aeusserlichkeiten verhüllen, kann nimmer dem Glaubeu förderlich sein.

Ist aber die Aussöhnung und Beschwichtigung des Conflicts weder hier noch dort zu finden, so darf dennoch nicht die Angst mancher Zaghaften um Erhaltung und Fortbestehen des Judenthums getheilt werden. Ein Conflict zwischen dem Alltäglichen und dem Glauben wird wie der zwischen dem alltäglichen und dem höheren Leben immer bestehen. Dieses ist der innerste Kern des Judenthums: es will sich nicht verflachen, nicht in den trivialen, der Menge so geläufigen Aufklärungsphrasen aufgehen; es stellt Anforderungen an das Leben, will, dass seine Bekenner sich über das Gewöhnliche des Lebens erheben. Das Judenthum wird nach seinen positiven Grundgesetzen stets bestehen. Im Juden lebt eine innere Glaubenswärme, das durch Jahrtausende in heiligem Kampf Erhaltene und ihn Erhaltende ist zu tief in

seinem Bewusstsein gewurzelt, sein religiöses Bedürfniss zu lebhaft, als dass es auf die Dauer an Hohlheit sich befriedigen könnte: „und wie die Eiche, fällt auch manches lose hängende Blatt ab, verbleibt der heilige Stamm."

Auf dem Gebiete des Gemeindelebens zeigt sich allenthalben eine erfreuliche Regsamkeit: es entstehen Gotteshäuser und Jugendschulen, der religiöse Unterricht wird lebhaft gefördert. Doch hat eine grosse Gemeinde einen unerfreulichen Vorgang aufzuweisen, den wir, forderte nicht die Jahresschau den Bericht, gern mit Stillschweigen übergingen. Zu Berlin verstarb Dr. Holdheim, Rabbiner der Reformgemeinde, und der Gemeindevorstand liess ihn in der auf dem jüdischen Gottesacker für Rabbiner bestimmten Reihe beerdigen. Der Missgriff war arg. Sehen wir ab von dem Charakter Holdheim's, wie er sich im Leben zeigte, schweigen wir davon, dass er Juden und Judenthum denuncirte, öffentlich erklärte, der Jude dürfe nach talmudischer Lehre einen Meineid ablegen, der Jude dürfe nach talmudischer Lehre den Nichtjuden umbringen. Hierfür mögen die Worte angewendet werden: „der Tod versöhnt." Aber versöhnt der Tod, so erhebt er nicht, wandelt nicht den Feind des positiven Judenthums in dessen Freund um, macht nicht Denjenigen, für den die Grundsäulen des Judenthums nichts Verbindliches hatten, zu deren Bekenner: ihn nun in der Reihe jener alten Lehrer begraben ist ein Hohn gegen die Verstorbenen, wie gegen den von ihnen bewahrten Glauben. Dass der altersschwache stellvertretende Oberrabbiner hierzu seine Einwilligung gab, verringert keineswegs den Missgriff: der Vorstand musste fühlen, dass die an ihn als erste Instanz gelangte Anfrage nicht zu Weiterbeförderung geeignet sei, die Würde der von ihm vertretenen Gemeinde eine abschlägige Antwort erheische. Der Rabbinats-Assessor Dr. Sachs war bei diesem Vorgange abwesend: bei seiner bald darauf erfolgten Rückkehr übergab er dem Gemeindevorstande seine Demission. Er hat unklug gehandelt, liessen sich viele Stimmen vernehmen. Wer im tiefen Bewusstsein seiner Pflicht handelt, wo je für eine höhere Idee eingetreten wird, wer eine Ueberzeugung zu erfassen

und ihr Opfer zu bringen vermag, bei dem vermisst die Menge, die genau die Lebensverhältnisse und deren Vor- und Nachtheile berechnet, die von ihr so hoch gehaltene Klugheit. Dem tief gekränkten Glauben eine Genugthuung zu verschaffen, seine sowohl in den Augen der Gemeinde als in den Augen der Behörden, die in diesem Vorgange einen grenzenlosen, von einer Gemeindevertretung nicht zu erwartenden Indifferentismus wahrnehmen mussten, verletzte Würde zu retten, war wohl der leitende Gedanke des Schrittes des Dr. Sachs: er mochte unklug sein, aber er war würdig. Hingegen handelte der Vorstand, wie es der grosse Haufe nennt, einem „trotzigen" Gemeindebeamten gegenüber klug; aber ob auch würdig? Es war ihm Gelegenheit gegeben, den Missgriff als Missgriff zu bezeichnen, es war von ihm das Verständniss jenes Schrittes zu erwarten, und dass er auf das innere Motiv eingehend Glauben und Gemeinde eine Ehrenerklärung gebe. Er zog es vor, klug zu handeln; ob er seine Würde gewahrt?

Die Jahresschau hat auch von manchem Verlust, den dieses Jahr brachte, zu berichten. Der stellvertretende Oberrabbiner zu Berlin, Herr J. J. Oettinger, ist mit Tode abgegangen. Neben umfassendem talmudischen Wissen wird ihm tolerante Leutseligkeit und ein ungemeiner Wohlthätigkeitssinn nachgerühmt. — Zu Frankfurt a. M. verstarb Dr. M. Jost. Er war auf mehreren Gebieten des Wissens thätig, und hat den Anstoss zur neueren jüdischen Geschichtsforschung gegeben. — Als einen Verlust, den auch das Judenthum erlitten, ist der Hintritt des Prof. Dahlmann zu Bonn zu bezeichnen. Der eminente Geschichtsforscher hatte den in der Geschichte waltenden Geist Gottes erkannt, darum verstand er auch die Stimme Gottes, die in der Geschichte der Juden spricht, und erhob sich über Vorurtheile. So besagt es das Gutachten, das er über Zulässigkeit der Juden zu höheren Lehrämtern abgab (vgl. vor. Jahrg. S. 319). In diesem Manne hatte die Wissenschaft ihren höchsten Gipfel, Humanität, erreicht.

Wenden wir uns wieder zum Leben. Der erste Rabbiner zu Prag, Herr S. L. Rappoport, feierte seinen sie-

benzigjährigen Geburtstag. Der Nestor der jüdischen Literaturgeschichte und Alterthumsforschung wird von jedem das Gebiet der jüdischen Wissenschaft Anbauenden mit Hochachtung genannt, und es werden noch ferne Geschlechter aus seinen Schriften schöpfen. Möge er der Wissenschaft lange erhalten bleiben!

Wir haben noch einen andern Namen zu nennen, dessen Wirksamkeit für Juden und Judenthum unvergesslich bleiben wird. An Herrn Albert Cohn zu Paris bewahrheitet sich der alte Spruch: „Der Herr lässt es nie Israel an Rettern fehlen.“ Herr Cohn, hohe wissenschaftliche Bildung mit der innigsten Glaubenswärme vereinigend, fördert nicht nur in nahen und fernen Kreisen Wissenschaft und wissenschaftliche Werke, ertheilt Belehrung und stehet an der Spitze Belehrung und Wohlthätigkeit fördernder Institute, sondern er eilt im Adlerfluge nach den entferntesten Gegenden, wo je Juden und Judenthum Gefahr drohet. Er besuchte bei schwankender Gesundheit mehrere Male Jerusalem, brachte dort das Hospital zur Ausführung und begründete in den vorzüglichsten Gemeinden des Orients Schulen, deren Leitung er von Paris aus obliegt. Im vergangenen Sommer riefen die Leiden der Juden im maroccanischen Reiche seine Theilnahme wach; er begab sich nach Spanien, um die Protection des spanischen Siegers für seine Glaubensgenossen in Anspruch zu nehmen: und der Herr liess sein Vorhaben gelingen. Von da begab er sich nach Marocco und andern Städten, und brachte wesentliche Hilfe. — Kaum von der sehr anstrengenden Reise zurückgekehrt, schlug an sein Ohr der Leidensruf der zu Damascus unschuldig Angeklagten: er fand nicht Rast und eilte sogleich nach Marseille, um sich nach Beirut einzuschiffen. Der inneren Unruhe für die Glaubensbrüder war jedoch die Reise ein zu langer Verzug, und er sandte, durch höhere Autorität bevollmächtigt, Briefe an die höchst Befehlenden zu Syrien, die Anklagen genau zu untersuchen. Und diese Briefe trugen die glänzendsten Früchte: Die Unschuld der Angeklagten wurde anerkannt.— Solche Namen zu verzeichnen möge die schöne Aufgabe des jedesmaligen Jahresberichts sein!

Zur hebräischen Sprachkunde und Bibelexegese.

Von Dr. H. Grätz.

Wie in der Politik das Staatswohl durch Consequenzreiterei und durch Maasslosigkeit der Revolution oder des starren Conservativismus nicht selten zu Grunde gerichtet wird, so wird auch in der Wissenschaft die Wahrheit durch dieselben Extreme verkannt. In der Bibelexegese, d. h. zunächst der hebräischen Schriftauslegung, verfuhren bis zum Anfang des laufenden Jahrzehnds die christlichen Forscher, so weit sie tonangebend waren, revolutionär, d. h. änderten, flickten und strichen nach Herzenslust, wenig bekümmert um Sprachgebrauch und Textzusammenhang, ja oft ohne Kenntniss der Sprachelemente. Die jüdischen Exegeten dagegen verhielten sich im Allgemeinen conservativ, d. h. folgten der hergebrachten Versauslegung. Seit einem Decennium scheinen die Rollen vertauscht zu sein. Die christlichen Bibelforscher kehren zur Besonnenheit zurück, die jüdischen dagegen fangen an, in's Maasslose zu emendiren. Wenn auch Leichtsinn, Nachahmungstrieb und Widerspruchslust offenbar ihren Antheil an dieser hyperkritischen Richtung hat, so darf man doch nicht verkennen, dass ihr auch ein Bedürfniss zu Grunde liegt. In den dunklen Partieen der heiligen Schrift befriedigen die überkommenen Erklärungen keinesweges; sie erweisen sich nämlich als nur nothbehülfliche Annahmen, weil doch einmal ein Sinn herausgebracht werden muss. Der historische Gesichtspunkt, welcher jetzt an die Interpretation mit Recht gelegt wird, beleuchtet noch mehr die Unangemessenheit der bisher üblichen Auffassungsweise. Die biblische Exegese befindet sich demnach in einer Uebergangsperiode; das Alte befriedigt nicht, und das Neue gewährt keine Gewissheit. Ohnehin ist das Lexicalische des hebräisch. Sprachschatzes noch lange nicht festgestellt. Gesenius' Thesaurus erkennen viele Hebraisten für veraltet und unbrauchbar an, ohne dass diese Erkenntniss zur Ausarbeitung eines bessern geführt hatte. Die hebräische Lexicographie ist auch von der Exegese abhängig und vermag darum keinen selbstständigen Fortschritt zu machen.

Wenn aber diese zwei Seiten einer und derselben Disciplin je zu einem wissenschaftlichen Abschluss gelangen sollen, so

kann es nur durch jüdische Hebraisten geschehen. Die innige Vertrautheit nicht blos mit der biblisch-hebräischen *copia verborum*, sondern auch mit der Fortbildung derselben in der Mischna-Periode (deren Nutzen immer mehr erkannt wird), vermag sich nur derjenige anzueignen, dem sie von Hause aus nicht fremd ist, und der den *usus linguae* nicht erst durch mühsames Studium zu erlernen braucht. Es dürfte also an der Zeit sein, dass wir selbst, wir lebendigen Träger der heiligen Sprache und der heiligen Schrift, Hand an die Arbeit legen, die Bibelexegese und die dazu gehörigen Hilfswissenschaften mit der Akribie, welche das wissenschaftliche Durchdringen erheischt, aufzubauen, um den Schwankungen und Willkürlichkeiten ein Ende zu machen, damit es nicht dem Einen einfalle, dem Worte צדיק die Bedeutung „Tyrann" beizulegen, und dem Andern, den Vers: הן אראלם צעקו durch: „sieh'," „ich will Gott sehen," „schreien sie auf der Strasse," zu interpretiren. Es müssen aber vor Allem feste exegetische Grundsätze aufgestellt werden, die ihre Gewissheit in sich tragen, und deren Nichtachtung eben so unmöglich sei, wie die Verkennung der mathematischen Voraussetzungen. Ehe ein sicherer Boden gewonnen wird, kann kein Lehrgebäude aufgeführt werden.

Folgende Abhandlung hat zum Zwecke, einen kleinen Beitrag zu dieser noch vermissten Akribie in der Bibelexegese zu liefern, unterwirft sich aber sehr gern einer Prüfung von Sachverständigen. Sie will nachweisen, dass man das Verständniss dunkler Verse durch die Beachtung der oft vorkommenden scheinbar anormalen Erscheinungen gewinnen könne.

I. Buchstaben-Transposition.

Die Erscheinung, dass die Consonanten eines Stammes der hebräischen Sprache (und im Semitismus überhaupt) versetzt vorkommen, ist den ältesten Grammatikern, Lexicographen und Exegeten keinesweges entgangen, und sie haben eine Anzahl von Wörtern und Formen in der Bibel auf die Transposition zurückgeführt. כבש = כשׂב; שמלה = שלמה; יעף = עיף; מלחעות = מחלעות; לעג = עלג; לאריב = לראיב; יחרגו = יחגרו ממסגרות; והרעל (Habakuk 2, 16) = והערל; תחפתל = תחתפל; ומה ירזמון עיניך (Hiob 15, 11) = נגורתי = נגרתי; גרון = גורן; מעדנות (Bande) = מענדות von ענד „binden." Bei Eigen-

namen ist eine solche Lautversetzung, die in der Eigenthümlichkeit der semitischen Stammbildung ihren Grund hat, häufig genug. Dass aber diese Spracherscheinung eine bedeutende Ausdehnung hat und dazu beitragen kann, schwierige Verse und Etymologieen zu erklären, ist meines Wissens noch nicht beachtet worden. Ich will nun eine Reihe solcher durch Transposition entstandenen Wörter hier aufzählen.

Auf der Hand liegt es, dass הכרע הכרעתני בתי ואת הויית בעכרי (Richter 11, 35) für העכר העכרתני steht; ebenso וזנב בך כל הנחשלים (Deuteron. 25, 18) für נחלשים. (Samuel I. 28, 23) ויפרצו בו עבדיו (II. 13, 26); ויפרץ בו [אבשלום] und (Könige II. 5, 23): ויפרץ בו [נעמן] für ויפצר von פצר „eindringen, inständig bitten." Auch braucht man wohl nicht für die zwei Verse: ימינך ה' תרעץ אויב (Exodus 15, 6) und וירצצו וירעצו את ישראל (Richter 10, 8) einen besonderen Stamm רעץ aufzustellen, sondern sie durch Transposition vom Verbum ערץ abzuleiten, das transitiv und intransitiv „erschrecken" bedeutet. Ebenso wird Niemand etwas dagegen haben, den Stamm von בעת יזרבו נצמתו von רזב „fliessen" (מרזבה neuhebräisch „Rinne") abzuleiten, was bereits Kimchi hat.

Minder in die Augen fallend sind folgende Transpositionen: עצם עיניו מראות ברע (Jesaias 29, 10) ויעצם את עיניכם את הנביאים (das. 33, 15) lässt sich gar nicht mit der Wurzel עצם, deren Grundbedeutung feststeht, zusammenreimen. Die Bedeutung „binden," welche Gesenius dieser Wurzel beilegen will, ist grundlos. Offenbar ist es aber von עמץ transponirt. Denn in der Mischna (Sabbat 151b) kommt dieses Wort in folgendem Gebrauche vor: אין מעצמין את המת בשבת „man darf am Sabbat der Leiche nicht die Augen zudrücken." Nathan Romi hat dafür die Leseart אין מאצמין (Aruch sub voce אמץ), offenbar durch Abschwächung des Gutturals ע in א. Dass diese Leseart richtig ist, folgt aus Sabbat 87b: איבעיא להו מאמצין תנן או מעמצין תנן? אר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן עוצם עיניו מראורת ברע. R. Jochanan beweist also, dass die Leseart mit ע richtiger sei als die mit א, aber jedenfalls מעמצין von עמץ. Nehmen wir dafür das Arabische zu Hilfe, so lässt es sich gut belegen, indem غمض in der zweiten Conjugation ebenfalls bedeutet „die Augen zudrücken." Dasselbe bedeutet die Wurzel ܥܡܨ im Syrischen.

Welche Schwierigkeiten haben den Erklärern die Verse: יערף כמטר לקחי (Deuteron. 32, 2) und אף שמיו יערפו טל gemacht, da ערף, ein Denominativ von עֹרֶף „Nacken," nur „das Genick abschlagen," und allgemeiner „zerstören," aber keineswegs „träufeln" bedeuten kann. Es sind aber transponirte Formen von רעף, das fünfmal als „träufeln" gebraucht wird. Ist dem so, so kann ואור חשך בעריפיה (Jesaias 5, 30) nicht bedeuten „Himmel, oder Wolken, oder Nebel," sondern ganz einfach „Trümmer" (mit Beziehung auf ארץ); „und das Licht verdunkelt auf ihren (der Erde) Trümmern."

Einleuchtende Transpositionen kommen in folgenden Versen vor: וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה (Ezechiel 3, 12) offenbar für מקישות, Hiphil von נקש „klopfen, aneinanderschlagen." So fasst es auch das Targum: נקשן חד לחד. Das. 1, 17: על ארבעה רבעיהן; 43, 16: אל ארבעת רבעיו und 17: אל ארבעת רבעיה. Diese Verse haben die Lexicographen und Exegeten verleitet, dem Worte רֶבַע auch die Bedeutung „Seite" zu geben, die es seiner Abstammung nach gar nicht haben kann. Man denke die Formen aber als transponirt von עֵבֶר „Seite" = עבריה, עבריהן, עבריו und die Schwierigkeit ist gehoben. — Daselbst 17, 21: ואת כל מִבְרָחָו בכל אגפיו בחרב יפלו „Flüchtlinge," wie es die meisten Erklärer nehmen, giebt keinen Sinn. Man nehme es aber für מבחרין „seine Auserwählten" (parallel mit Daniel 11, 15: ועם מבחריו), und man gewinnt eine ganz gute Erklärung. Das Targum hat es offenbar so verstanden und giebt es wieder: ויח כל גברוהי.

Im Verse (das. 29, 7): ובהשענם עליך תשבר והעמדת להם כל מתנים ist offenbar für והמעדת zu verstehen: „Du hast ihnen alle Lenden wankend gemacht." Einen andern Sinn kann der Vers nicht haben. So verstand ihn auch die Septuaginta: *καὶ συνέκλασας αὐτῶν πᾶσαν ὀσφήν*, und ebenso die Peschito: וארעלת חציהון. Mit Unrecht verwirft Raschi diese durch Transposition einzig richtige Erklärung zur Stelle: ויש מחליפין והעמדת להם להמעדת. ואיני רואה את דבריהם. — Auch für den Vers (Daniel 11, 14): ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו gewinnt man einen bessern Sinn, wenn man dafür להמעיד setzt: „Die Entarteten Deines Volkes werden sich erheben, die Prophezeiung

(das Prophetenwort, die prophetische Verheissung) schwankend zu machen, werden aber straucheln."

Mit den Versen רגע הים ויהמו גליו (Jes. 51, 15; Jer. 31, 35) und בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב (Hiob 26, 12) wissen die Erklärer gar nicht fertig zu werden, da רגע die bestimmt ausgeprägte Bedeutung „Ruhe, beruhigen" hat, und dieser Sinn hier nicht passt. Man ist aber aller Verlegenheit überhoben, wenn man רַגַּע als transponirt von נַעַר ansieht. So fasst es auch das Targum an den zwei ersten Stellen, und giebt es durch: נויף „anfahren" wieder. Das Verbum נער wird eben so oft mit dem Accusativ wie mit ב construirt. So muss man wohl auch den Vers: למען הרגיע את הארץ והרגין ליושבי בבל (Jerem. 50, 33) fassen, dessen Sinn auch hier das Targum besser wiedergiebt als die Commentatoren. הרגיע steht transponirt für הגעיר „anfahren, bedrohen."

Die Etymologie der mehrere Mal vorkommenden Wörter עַרְמָה, עֲרֵמוֹת konnte den Lexicographen nicht gelingen, da der Stamm ערם entweder „nackt" oder „klug" bedeutet. Die Verbindung von ערמת חטים und סלוה כמו ערמים führt darauf, dass es weiter nichts, als eine Transposition von עֹמֶר עָמִיר „gebundener Getreidehaufen, Garbe" bedeutet, also gleich עֲמָרָה. Der davon gebildete Niphal נערמו entspricht ganz diesem Sinne „aufgeschichtet sein wie ein Garbenhaufen aufeinander."

Das Wort ותשליכהו in dem Verse: יצרו צעדי אונו ותשליכהו עצתו (Hiob 18, 7) giebt keinen Sinn, da השליך nur „hinwerfen" bedeutet. Nimmt man es aber für ותכשילהו „sein Rath bringt ihn zum Fall," so giebt das einen sehr guten Sinn. So nimmt es auch die Septuaginta: *σφάλαι δὲ αὐτῦ ἡ βουλή*. — Wie in diesem Worte שלך mit כשל, so erscheint in dem Verse: ישלמוני רעה תחת טובה שְׁכֹל לנפשי (Ps. 35, 12) שכל mit כשל transponirt. Denn שְׁכֹל bedeutet nur „Kinderlosigkeit," allenfalls auch „Entvölkerung," und passt nicht in Verbindung mit נפש, wohl aber passt dazu כשל poetisch für מכשל. So übersetzt es auch Symmachos. Statt des sinnlosen *ἀτεκνία* oder *ἀτέκνωσιν* (Kinderlosigkeit) der LXX, hat er *ἀνεστραμμένα* (Hinderniss). — So kann man auch das einmal vorkommende, die Ableitung erschwerende Wort גֶּרֶשׁ ירחים zusammenbringen mit שֶׁגֶר בהמה und שְׁגַר

אלפיך, von der Grundbedeutung des Wortes שנר „senden, entlassen." — In dem Verse: כנשר יטוש עלי אכל (Hiob 9, 26) ist das Wort יטוש auf ישוט „schwärmen, flattern" zurückzuführen.

Das oft vorkommende Wort חֶלְקָה entweder in Verbindung mit שָׂדֶה oder absolut (חלקה אחת תמטר וחלקה אשר וכו' Amos 4, 7), auch in Masculinar-Form חֶלֶק (das. 7, 4: ואכלה את החלק, öfter בחלק יזרעאל, Micha 2, 4: חלק עמי ימיר), dieses Wort, das entschieden die Bedeutung „Feld" hat, lässt sich nicht ungezwungen von dem Stamme חלק „theilen" ableiten, wohl aber von der Wurzel חֶקֶל, die im Chaldäischen und Syrischen die Bedeutung „Feld" hat.

Das Wort מְעֻלָּפֶת in dem Verse מעלפת ספירים (Cant. 5, 14) haben die Erklärer entschieden verkannt, wenn sie es von עלף „verhüllen" ableiten. Das schöne Bild wird dadurch ganz entstellt: „Der Leib, ein Stück Elphenbein, gehüllt oder bedeckt mit Saphiren;" dann sieht man das Weisse des Elphenbeins nicht. Man nehme es aber von עֹפֶל, das „die Höhe" bedeutet (הָעֹפֶל die Ophla, ein Hügel östlich von Zion), so giebt es einen guten Sinn. מֻעָפֶלֶת „mit hervorragenden Erhöhungen von Saphir," auf die blauen Adern am Elphenbein-Leib anspielend, vervollständigt das Bild. — Durch die Annahme von Transposition ist auch der schwierige Vers (Habakuk 2, 4) הנה עֻפְלָה לא ישרה נפשו בו zu erklären. Dass dieses Wort „angeschwollen, aufgeblasen" bedeuten soll, lässt sich nicht erweisen, wenn man es auch von עפל ableitet. Einen Sinn giebt es aber, wenn man es von עלף herleitet. Die Grundbedeutung des Wortes „verhüllen" erhält durch die Sitte, in Trauer sich zu verhüllen, die Nebenbedeutung „trauern" (עלפו שכבו בראש כל חוצות Jes. 51, 20: וכל עצי השדה עליו עֻלָּפָה). Dann auch die Bedeutung „in Trauer verkümmern, verschmachten," ganz so wie die Derivata von עטף. Nimmt man nun הנה עפלה gleich הנה עֻלְפָה „sieh', es ist verdüstert seine Seele in ihm" (dem Gewaltmenschen), so giebt es einen bessern Sinn.

Den Fachmännern ist die Schwierigkeit des Verses ולא יעבטון ארחותם (Joel 2, 7), in der Schilderung von dem Gange der Heuschrecken, bekannt. Die Dunkelheit lässt sich dadurch beleuchten, wenn man statt יעבטון sich denkt יבעטון. Der Stamm בעט

bedeutet „nach allen Seiten ausschlagen," dann auch „sich seitlich neigen." Vgl. Tractat Middot III. 7: וכלונסות של אבן היו קבועין מכחלו של היכל לכחלו של אולם כדי שלא יבעט, d. h. dass die hohen Wände der Tempelhalle sich nicht seitlich neigen. Und so kann von den Heuschrecken gesagt werden: „Jeder geht seinen eigenen Weg, und sie machen ihren Weg nicht seitlich, abschweifend."

Chronik II. 34, 10 heisst es: Das zur Ausbesserung des Tempels gesammelte Geld wurde den Arbeitern übergeben, לבדוק ולחזק הבית. Dieses Wort, wenn von ברק abgeleitet, giebt einen verkehrten Sinn. Denn בֶּדֶק bedeutet „Spalte, Riss." Offenbar steht hier לבדוק für לדבוק „zusammenzufügen." — Hiob 22, 34: וחשובתכם נשאר מָעַל. Der Stamm מעל bedeutet „ein Kleid anziehen, wechseln," dann „seine Gesinnung ändern, treulos sein," was für diesen Vers nicht passt. Es steht offenbar für עָמָל. Dieses Wort, obwohl ursprünglich bedeutend: „Mühe, schwere Arbeit und Mühseligkeit," hat im Verlaufe gleich אָוֶן die Bedeutung von Nichtigkeit erhalten = הבל, שקר, ריק, תוהו; vgl. das. 10, 1: מנחמי עמל כלכם. — Transposition ist auch zu erkennen in Ps. 139, Ende: וראה אם דרך עצב בי für בֶּצַע.

Man kann sie auch nicht verkennen in I. Samuel 4, 47: ובכל אשר יפנה ירשיע. Ebenso sinnlos wie ירשיע in diesem Zusammenhange erscheint, so treffend passt ירעיש „wohin er sich wendete, beunruhigte er." Noch deutlicher tritt diese Umsetzung in Hiob 34, 29 hervor: והוא ישקיט ומי ירשיע. So fasst es Ibn Esra an der letzten Stelle: והענין הפך ישקיט כי בשעת הנצוח יחריד ויבלבל und Kimchi zur ersten Stelle: יתנועעו בני אדם. Nur dass sie nicht die Transposition dabei anwandten und den Sinn mehr instinktiv erriethen. Dagegen haben ihn sämmtliche alte Versionen verkannt.

Ich komme jetzt zu einem schwierigen Verse, der als *crux interpretum* gilt, der sich aber durch eine geringe Lautversetzung lösen lässt: כי כל סְאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ ושמלה מגוללה בדמים והיתה לשרפה וגו'. Man braucht blos Ewald's Uebersetzung anzuführen, um die Desperation der Exegeten an diesem Verse zu erkennen. „Ja, jeder Stiefel des in Lärm auftretenden und das in Blut gewälzte Gewand, das wird zu Brand" u. s. w.

Das Targum sowohl als auch die Septuaginta haben בְּרֶשַׁע für ברעש. Das Erstere: ארי כל מסבתהון ומתניהון ברשע; die Letztere: ὅτι πᾶσαν στολὴν ἐπισυνηγμένην δόλῳ. Wir gewinnen daraus die Berechtigung, hier eine Transposition anzunehmen. Ihre Erklärung aber fehlt weit vom Ziel. Denn סאון und סֹאֵן können nichts Anderes bedeuten, als סונא, מסאנא im Chaldäischen und Syrischen, d. h. „Schuh;" man braucht nicht einmal an „Kriegsschuh" zu denken, sondern einfach „Schuh." „Denn weil jeder Schuh schreitet in Frevel und jedes Kleid besudelt ist von schuldvollem Blute, so wird es zum Brande, zum Feuerfrasse." Die Interpreten haben in diesem Verse Alles bis auf das Wort דמים verkannt. Es bedeutet nicht einfach „Blut," sondern „unschuldig vergossenes Blut" = דם נקי und die Strafe darauf. Es ist also in diesem Verse nicht die Rede vom Schlachtgewühl und vom blutigen Gemetzel, sondern von der tiefen Versündigung Assyriens, dessen Joch von Israel genommen werden soll: Weil von den Assyrern die Rede ist, wählte wohl der Prophet das ausländische Wort סאון, eine Art Schuhe, welche diese getragen haben mögen. — Eine ähnliche Lautumsetzung kommt wohl auch in dem Verse: ירעש כלבנון פריו (Ps. 72, 16) vor. Dass „die Früchte wie die des Libanon erzittern sollen," kann der Psalmist nicht gemeint haben. Aber יעשר statt ירעש passt vorzüglich.

Den Vers Zacharia 10, 2: על כן נסעו כמו צאן יענו כי אין רעה, übersetzt das Targum sinngemäss: על כן אתבדרו כבדור ענא גלו ארי ליח מלך. Mag man dem Worte יענו der Urbedeutung nach einen dem Inhalte noch so sehr angemessenen Sinn beilegen, es bleibt immer gezwungen. Transponirt man aber יענו in יִנְעוּ, so hat man einen textgemässen Sinn: „sie werden hin und her geworfen." — Der zweimal vorkommende Vers: טוב לשבת על פנת גג מאשת מדונים וביח חבר spottet wegen seines Schlusses aller Erklärung. Transponirt man חבר in רחב, so hat man den passenden Sinn: „Es ist besser zu sitzen auf Daches Spitze, als (zu sitzen) mit einer zänkischen Frau und ein weites (geräumiges) Haus." Das Targum scheint es ebenso genommen zu haben; es übersetzt nämlich: ויבית מַרְוָחָא. Das Wort מרוח bedeutet im Syrischen „vortrefflich, vorzüglich, angenehm."

Zum Schlusse wage ich den Fachmännern eine Transposi-

tion in dem schwierigen Halbverse וְהֵם תִּכּוּ לִרְגְלֶיךָ vorzuschlagen, ob man nicht dafür כֻּתּוּ denken kann: „sie waren zermalmt, zerknirscht zu Deinen Füssen. — Eine aufmerksame Beobachtung wird noch mehr Transpositionen finden lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Köppen, die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin. 1857.

Ein geistvoll und mit eingehender Gelehrsamkeit geschriebenes Buch, das wir mit um so lebhafterer Freude begrüssen, je grössere Schwierigkeiten auf diesem Gebiete dem Forscher sich entgegenstellen, welche jedoch der Verfasser in einer lichten Darstellung der buddhistischen Religion glücklich zu überwinden wusste. Nur Eines mussten wir bedauern, dass nämlich der sonst so sorgsame Verfasser im Ganzen nur wenig Aufmerksamkeit den hebräisch-biblischen Schriften und Alterthümern zugewandt zu haben scheint, und dass er hier augenscheinlich theils aus secundären Quellen schöpfte, die ihn täuschten, theils sich von allgemeinen und irrigen Voraussetzungen leiten liess, die ihn oft ungerecht machen, wenn er, was an sich gewiss dankenswerth ist, die Gelegenheit ergreift, um Vergleiche anzustellen.

Wenn wir im Allgemeinen Grund haben, anzunehmen, dass der Ausgangspunkt auch aller heidnischen Religionen der Monotheismus war, so bietet sich dafür, nach den Bemerkungen des Verfassers Seite 3 f., auch in der buddhistischen, wie bei den indogermanischen Völkern überhaupt, eine wichtige Bestätigung. „Denn sie alle leiteten ursprünglich die Begriffe „Gott“ und „Himmel,“ die auf der ersten Stufe der religiösen Entwikkelung bei sehr vielen Völkern in Eins zusammenfallen, aus dem Begriffe des Leuchtens her, und aus diesem sprachlichen, wie aus dem allgemeinen Grunde, dass auch in seiner religiösen Entfaltung der Geist von der Einheit ausgeht, ist anzunehmen, dass in der ältesten indo-germanischen Vorzeit einst jener Ur-

monotheismus bestand, in welchem der „lichte Himmel“ und das „himmlische Licht“ als die eine und alleinige Gottheit angeschaut und verehrt wurde. An diesen Urmonotheismus erinnert im Kreise der vedischen Götter noch sehr lebhaft Varunas, der „Umfassende,“ als das allumfassende Himmelsgewölbe und zugleich Urquell des Alles erleuchtenden, belebenden, durchdringenden und schaffenden Lichts.“ Der Verfasser vergisst nicht, mit Varunas den Uranos der Griechen zusammenzustellen. „Varunas bereitet der Sonne ihre Pfade, Mond und Sterne wandeln nach seinen Gesetzen, er leitet den Lauf der Monate und Jahre; in ihm ruhen alle Lebenskeime, er gibt den Pflanzen Luft, Milch den Kühen, den Rossen Kraft, die Seele den Menschen“ u. s. w. Es wird nun gezeigt, wie an diese Urkeime die weitere Entwickelung der indischen Lehre sich anknüpfte, und durch die Erscheinung des Buddha eine ganz eigene Gestaltung erhielt, ob ganz selbstständig, oder durch theilweise Einwirkung christlicher, wohl auch noch früherer Religions-Anschauung, möchten wir unserseits nicht zu entscheiden wagen. Das Herniedersteigen Buddha's, um menschliche Gestalt anzunehmen, seine unbefleckte Empfängniss und Geburt, S. 76. 77, das Klosterwesen und Mönchthum sind doch auffällige Erscheinungen. Besonders aber liegt bei der Moral eine Vergleichung mit hebräisch-biblischer und biblisch-christlicher Anschauung oft sehr nahe. Der Verfasser wirft die Frage auf, ob der buddhistische Dekalog mit dem mosaischen etwa in einem historischen Zusammenhange stehe, als welchem er sich ziemlich nahe anschliesse. Jener enthält zunächst vier der „fünf grossen Verbote“ oder „fünf Sünden,“ deren Gegensätze die „fünf Tugenden“ bilden; es sind folgende: 1. Nichts zu tödten, was Leben hat, 2. nicht zu stehlen, 3. keine Unkeuschheit zu begehen, 4. nicht zu lügen, 5. nichts Berauschendes zu trinken, S. 444. Hierzu kommen in dem buddh. Dekalog (S. 445), mit Fortlassung des vorstehend unter Nr. 5 Genannten, noch 6 Verbote, nämlich: 5. Verläumdung, 6. Fluch- und Schmähworte, 7. unreines und unnützes Geschwätz, 8. Begehrlichkeit und Habsucht, 9. Bosheit (Neid, Zorn, Rachsucht), 10. schlimme Ansichten, d. h. Aberglaube, Zweifelsucht, Ketzerei. Vergleicht man diesen Dekalog mit dem mosaischen, so findet man folgende Uebereinstimmung: Nr. 1 entspricht dem mos. Verbote des Mordes,

Nr. 2 dem mos. des Stehlens, Nr. 3 dem mos. des Ehebruchs, Nr. 4 dem mos. Verbote des Meineides, Nr. 8 dem mos. des Begehrens und Gelüstens, und Nr. 10, wie der Verf. S. 446 bemerkt, dem mos. 1. Verbote der Abgötterei. Nr. 5 des buddh. Dekalogs ist bei Moses gleichfalls im Dekal. in der Form des falschen Zeugnisses, ausserdem auch noch mit andern Worten 2. Mos. 23, 1. 3, Mose 19, 16 verboten, wie gleichfalls Nr. 6, 7 und 9.

Ist der Anfang des Buddhismus nach dem Verf. (s. den 2. Theil „Lamaische Hierarchie" Einl. S. 4) in das fünfte Jahrh. v. Chr. zu setzen, also in das erste Jahrhundert nach der seit der babylonischen Gefangenschaft begonnenen Zerstreuung der Israeliten, so konnten — wie überhaupt die heidnischen Religionen vielfach die Neigung an den Tag legen, Elemente fremder und ferner Kulte und Lehren sich anzueignen — auch israelitische Ansichten zu den Buddhisten ebenso gut schon damals, wie später durch Vermittelung des Christenthums vorgedrungen sein. Der Verf. neigt allerdings mehr dahin, einen solchen Zusammenhang nicht anzunehmen, aber wenn die Möglichkeit so gegeben ist, Form, Zahl und Inhalt so übereinstimmen, wie vorstehend in den beiderseitigen Dekalogen, und ausserdem auch viele andere Lehren wesentlich den biblischen entsprechen und zugleich eben sittlich die charakteristische Grundlage des Buddhismus bilden, so kann man kaum annehmen, dass dies Alles demselben erst 500 und mehr Jahre nach seiner Entstehung zugekommen sei, da es dann seiner Geschichte an der Wurzel, und seinen ursprünglichen Jahren am eigentlichen Inhalt fehlen würde. Das ausschliesslich Christliche muss freilich in späterer Zeit aufgenommen und in die frühere zurückgetragen sein. Denn dass die Urheber des Buddhismus Alles selbst erfunden und der sich erweisende Gleichlaut mit Hebräischem und Christlichem überall nur zufällig sei, wird man am wenigsten glauben können.

Der Verf. sagt auch selbst S. 449: „Ueberhaupt tritt die Aehnlichkeit der buddhistischen und christlichen Sittenlehre schlagend hervor, wenn wir diese letztere nicht mit europäischen Augen ansehen, wie wir von Jugend auf gewohnt sind, sondern sie in ihrem Grund und Kern erfassen, da, wo ihre Herkunft aus der essenischen Busse und Askese sich noch deut-

lich kundgibt, in Aussprüchen wie: „Selig sind die Sanftmüthigen, die Friedfertigen, die Barmherzigen, die geistlich Armen u. s. w.“ Es ist ja bekannt, wie auf Sanftmuth und Demuth (schon an Moses gepriesen), auf Friedensliebe und Barmherzigkeit an unzähligen Stellen der hebr. Bibel, wie auch in der rabbinischen Moral, der grösste Werth gelegt wird. Und wenn der Verf. namentlich die Nächstenliebe des Buddha mit der christlichen nahe zusammenstellt, wenn sein Gebot nach der aus Dunker (Gesch. d. Alterth.) angeführten Stelle lautet (S. 448): „allen seinen Mitmenschen gegenüber muss man ohne Selbstsucht sein,“ so kann dies mosaische, als Grundlage und Ausgangspunkt auch der Feindes- und Fremden-Liebe (3. Mos. 19, 18. 19. 33. 34.) formulirte Gebot auch schon vor Entstehung des Christenthums dem Buddhismus sich empfohlen haben, dessen Uebertragung der mos. Worte von richtigem Verständniss Zeugniss gibt, denn eben die Selbstsucht ist es ja, die der mos. Ausdruck: wie dich selbst, beseitigen will, im Gegensatze zu der Redeweise: „Jeder ist sich selbst der Nächste.“

Frappant ist auch in folgenden buddhistischen Lehren das, wenngleich nicht stets wörtlich, aber doch der allgemeinen ethischen Basis und Anschauung nach mit hebräisch-biblischen Uebereinstimmende: „Wer sich selbst besiegt, der ist der beste unter den Siegern. Sich selbst besiegen ist mehr, als tausend Mál tausend Feinde im Kampfe überwinden,“ S. 451. Entsprechend heisst es in den Spr. Sal. 16, 32: „Der Langmüthige ist besser als ein Held, und wer seinen Geist beherrscht, ist tapferer als ein Städtebezwinger.“ Ferner Buddh. S. 451: „Kein Feuer ist gleich der Begier, kein Strom gleich dem Verlangen.“ Vgl.: „Die Gluth der Begier ist Feuergluth, mächtige Wasser und Ströme können sie nicht ersticken,“ Hohe L. 8, 6. — Buddh. S. 452: „Er hat mich mit Schmähungen überhäuft, er hat mir Gewalt angethan, er hat mich besiegt, mich beraubt! wer so denkt, dessen Jähzorn wird nicht gestillt.“ Vgl.: „Sprich nicht: wie er mir that, so will ich ihm thun und einem Jeden nach seinem Werk vergelten,“ Spr. 24, 29. — Buddh. S. 452: „Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit.“ Vgl.: „Hass erreget Streit, doch Liebe decket alle Vergehen,“ Spr. 10, 12. — Buddh. S. 452: „Ich habe Söhne, ich habe Schätze, denkt der Thor.“ Vgl. Ps. 17, 14, wo von den

„Leuten dieser Welt“ gesagt wird, sie hätten „die Fülle an Gütern“ und wären „satt der Kinder.“ So auch Ps. 49, wo gleichfalls mit Bezug auf den unvermeidlichen Tod gesagt wird, dass die Thoren mit Stolz auf ihre Schätze blickten, V. 7. 11. — Buddh. S. 453: „Nicht Söhne, nicht Vater, nicht Verwandte können ihm helfen; wen der Tod ergreift, den retten die Blutsfreunde nicht.“ Vgl.: „Keinen wird ein Bruder auslösen, dass er ewig lebe und die Gruft nicht schaue,“ Ps. 49, 8—10. — Buddh. S. 452: „Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt, den mit Beulen bedeckten, aufgetriebenen, kranken Leib, in welchem keine Festigkeit und Beständigkeit ist. Vom Alter wird diese Gestalt aufgelöst, die zerbrechliche, das Nest der Krankheiten; der faulende Körper berstet, der Tod ist sein Leben.“ Sehr entsprechend ist die Schilderung der Leiden Hiob's, so wie seine Klage besonders Cap. 4. Wenn überhaupt S. 477 von der buddh. Sittenlehre gerühmt wird, „dass dieselbe auch Milde gegen Sklaven und Diener, Schonung der Besiegten, hülfreiche Gefälligkeit gegen Nachbarn und Freunde, Gastfreundschaft gegen Fremde, Ehrfurcht vor dem Alter, Gehorsam gegen die Obrigkeit und andere gesellige Tugenden vorschreibt,“ so sind dies gerade solche Lehren, mit welchen die alttestamentlich-biblische Ethik zuerst und vollständig auftrat, s. die betreffenden Kapitel in Saalschütz's Werken über Mosaisches Recht und Hebräische Archäologie.

Mit Recht rühmt der Verf. S. 456 von dem Buddhismus, dass er überall, wo er zur Geltung kam, „das grauenvollste und am meisten verthierende unter allen religiösen Schauspielen, das Menschenopfer, abgeschafft, das entweder von den Arja schon aus den Oxuslanden mitgebracht, oder von den Brahmanen zur Stärkung und Befestigung der Hierarchie eingerichtet worden war, und noch jetzt im Dekhan gebräuchlich ist.“ Die Hinrichtung von Verbrechern ist gleichfalls durch dieselben Lehren aufgehoben. „Auch die immer noch rohen, garstigen Thieropfer — sagt der Verf. S. 457 — die von den Priestern aller sogenannten heidnischen Religionen, wie auch der alt-jüdischen, so eifrig gehegt und gepflegt wurden, sei's als Beiwerk und Beilage der Menschenopfer, sei's als nothgedrungener, magerer, halb-rationalistischer, reformirter Ersatz für die wahrhaft-alt-

gläubige, orthodoxe Menschenschlächterei und Menschenfresserei einer glaubenskräftigeren Vorzeit, hat der Buddhismus, so weit seine Macht reichte, abgeschafft, duldet sie wenigstens nicht in seinen Tempeln.“ Was nun die Menschenopfer betrifft, so ist es bekannt, mit welcher Entschiedenheit die mosaisch-biblische Lehre dem von ihr sogenannten „Gräuel vor dem Ewigen“ entgegentritt, dass sie, eben um dieses grauenhafte Beispiel dem israelitischen Volke fern zu halten, jedes Bündniss und jede Verschwägerung mit einigen kleinen Völkern in Palästina streng untersagt, welche diesem blutigen Kultus des Molochs-Dienstes ergeben waren, und dass mit den strengsten Strafen die Nachahmung desselben belegt wird. Auch schon die Prüfung und Vision Abraham's hat den Zweck, in Einer Menschenbrust das volle Weh und Widernatürliche dieses damals schon bei einigen Völkern aufkommenden Dienstes der Kinderopfer zum fürchterlichsten innern Kampfe erwachen, dann aber auch um so mächtiger und um so tröstender das Gotteswort ertönen zu lassen, dass der ewige Vater alles Lebens solcher verabscheuenswerther Opfer nicht begehre. Aber auch die Thieropfer, welche übrigens noch nach Christo von seinen Schülern dargebracht (Apg. 21, 24 ff. 24, 17) und auch von ihm selber nicht verworfen werden (Matth. 5, 23. 24), haben in der alt-biblischen Lehre keinesweges diejenige Tendenz, und nehmen auch nicht die Stellung ein, welche der Verf. im Obigen ihnen beilegt (siehe hierüber bei Saalschütz, Archäol. I. S. 218 ff. II. S. 338 ff.). Wenn ferner der Verf. S. 461 sagt: „Moses hat seinen Juden befohlen, alle Götzendiener todtzuschlagen,“ so möge der Verfasser die Beweise für diese aus dem Hörensagen entsprungene Behauptung im Pentateuch nachsuchen. Kein Gebot der Intoleranz gegen Götzendiener, als solche, findet sich daselbst. Gegentheils werden gegen Fremdlinge — und das waren doch Götzendiener — alle Pflichten der Liebe und Gefälligkeit auf das Eindringlichste eingeschärft und dem mosaischen Gebote (3. Mos. 19, 33. 34.) „liebe den Fremdling (also auch Andersgläubigen) wie dich selbst,“ wird kaum ein anderes Gesetzbuch ein gleiches zur Seite stellen, zumal da dieses Gebot auch praktisch nach allen Seiten hin, für die Pflichten der Wohlthätigkeit, der bürgerlichen Gleichberechtigung u. s. w. bei Moses ausgeführt wird.

Wenn der Verf. ferner S. 463 die Toleranz der Buddhisten

auch dahin rühmt, dass unter den drei Stockwerken ihres Himmels Eines auch solchen Geistern eingeräumt sei, „die, ohne den Buddha und seine Lehre zu kennen, das Maass der Tugend und ihre Pflichten erfüllt haben," so gebührte hier den Israeliten der Ruhm, in einer noch reineren Weise die himmlische Gleichstellung aller Guten verkündet zu haben, indem unter vielen herrlichen Lehren auch die sich findet: „Auch die Grechten der heidnischen Völker haben Antheil am seligen Leben." S. 470 f. findet sich folgende Zusammenstellung: „Nächst den religiösen Vorurtheilen sind die nationalen das grösste Hinderniss der Civilisation und Humanisirung der Völker, und in der That hat das Buddhathum nicht blos religiöse, sondern auch — wenn ich mich so ausdrücken darf — nationale Toleranz ausgesäet und gefördert. Im Brahmanismus fällt, wie im alten Judenthum, die religiöse und nationale Absperrung zusammen; der Buddhismus dagegen hat, wie schon oft bemerkt, gleich dem Christenthum und Islam, die Schranke der Volksthümlichkeit durchbrochen, ohne übrigens gleich diesen den kirchlichen Gegensatz, der nun statt des volksthümlichen die Menschheit scheiden sollte, scharf zu betonen. Der alte Jude von seinem bornirten Standpunkte theilt die Menschen in Israeliten und Kanaaniter, der Grieche von seinem nicht viel umfassendern in Hellenen und Barbaren, der Brahmane in reine Hindu und unreine Mletschas, der Christ und der Muslim in Gläubige und Ungläubige: der Buddhismus verwischt alle diese Gegensätze und den ersteren noch viel entschiedener, als den letzteren." Was hier in Hinsicht des alten Judenthums und des „alten Juden von seinem bornirten Standpunkte" gesagt wird, ist durchaus unrichtig; es ist unrichtig, dass die mos. Religionslehre in nationaler wie in religiöser Beziehung einen bornirten Standpunkt einnehme. Seine göttlichen Gesetze der Liebe umfassen, wie schon oben angedeutet ist, ohne Rückhalt auch den heidnischen Fremdling, seiner Aufnahme im Lande stand keine Schwierigkeit entgegen, und sie wurde ihm durch keine der Plackereien verleidet, die den fremden Anzügler in allen Staaten der alten Welt erwarteten (Saalschütz, Archäol. II. K. 71). Es ist unrichtig, dass „der alte Jude" die Menschen überhaupt in Israeliten und Kanaaniter theilte. Er theilte aber die Heiden in Kanaaniter, d. i. Molochsdiener und Andere. Mit diesen Andern gestatteten seine Ge-

setze eine jede Verbindung und Freundschaft, sie werden ausdrücklich als „Bruder“ bezeichnet und nach allen Menschenrechten den Israeliten gleichgestellt.

Sehr zu würdigen sind die S. 473 mitgetheilten buddhistischen Ansichten über die Pflichten der Kinder gegen Eltern. Sie sagen: „Vater und Mutter zu ehren ist besser, als den Göttern des Himmels und der Erde zu dienen;“ ferner: „wenn ein Kind seinen Vater auf die eine und seine Mutter auf die andere Schulter nähme, und sie so hundert Jahre ohne Unterlass trüge, so würde er für dieselben immer noch weniger thun, als sie für ihn gethan haben.“ Polygamie erlaubt der Buddhismus, wie der Verf. S. 474 ausführt, nicht eigentlich, indess er „duldet sie, weil er nicht die Macht hat, sie abzuschaffen, gerade wie das Christenthum die Maitressenwirthschaft.“ Ebenso duldet der Buddhismus auch die in Tibet häufige Vielmännerei, die durch die Armuth der Bewohner entschuldigt wird, S. 475 f.

Der Verf. ist so unbefangen und so gerecht, auch die Fehler der geschilderten Sittenlehre hervorzuheben; er sagt hierüber besonders S. 479: „Die Ethik des Buddha ist negativ: sie ist, wie schon öfter hervorgehoben worden, eine Moral der Entsagung und Selbstverleugnung, nicht des Strebens und Schaffens; sie lehrt leiden und dulden, doch nicht handeln und wirken. Thatkraft, persönliche Tüchtigkeit, Tugend im antiken Sinne sind ihr ein fremder Schall. Daher kann sie, wie jede andere Mönchsmoral, in letzter Instanz nur abspannen und ermatten, lähmen und schwächen. Namentlich — und das ist vielleicht ihre schlimmste Seite — wirkt sie in politischer Beziehung verknechtend. Sie, die jedes Leiden, jedes Unrecht, jede Misshandlung geduldig ertragen heisst, die jeden Widerstand gegen Anmaassung und Gewaltthat verbietet, sie predigt natürlich blinden, passiven, leidenden Gehorsam gegen die Machthaber, auch gegen die wüsteste Tyrannei, und hat dadurch, trotz ihres Grundsatzes von der Gleichheit aller Menschen, überall, wohin sie gedrungen, dem Despotismus Vorschub geleistet.“

Der Verfasser gibt S. 554 ff. über das Gebet und die wunderlichen Gebetmaschinen der Buddhisten folgende Mittheilungen: „Zunächst hat der Buddhist der ältesten Generationen das Gebet nicht; denn zu wem sollte er beten, da er die Götter entweder gar nicht anerkennt oder gering achtet, und der Stifter

des Gesetzes, den er allein verehrt — menschlich verehrt —, in Nirvana eingegangen ist, folglich nicht mehr existirt? Was daher oft mit Unrecht als buddhistisches Gebet bezeichnet wird, das sind eigentlich nur Bekenntnissformeln, durch welche man bezeugt, dass man zu den Anhängern des Buddha gehöre, oder Recitationen der übernommenen Pflichtgebote, oder endlich Lobsprüche und Lobgesänge auf den Allerherrlichst-Vollendeten, wodurch sich die Jünger das Andenken an den dahingeschiedenen Meister vergegenwärtigen." Die Schilderung der Gebetmaschine folgt S. 556: „Es sind dies die sogenannten Gebetcylinder oder Gebeträder, deren zuerst der Chinese Fa-hian um 400 n. Chr. in Baltistan erwähnt, obgleich sie auf viel älteren Münzen der Jütschi-Könige erscheinen. Gegenwärtig trifft man sie überall in Tibet und dessen Nebenländern, ebenso in der Mongolei und bei den Kalmyken: ganz kleine, wenige Zoll hohe, in den Händen der Geistlichen, grössere in den Tempeln und in den Häusern und Zelten devoter Laien, endlich colossale, mühlenähnliche im Freien, in der Nähe der Klöster und heiligen Gebäude. Es sind tonnengestaltige, meist hölzerne oder lederne Gefässe, die um eine Achse rollen, und deren Bauch mit Papieren angefüllt ist, welche Gebetformeln enthalten. Die kleineren werden durch eine Spindel oder ein Gewicht, oder auch durch den Wind, namentlich gleich unsern Ventilatoren durch Zugluft, die grösseren durch Wasserkraft in Bewegung gesetzt. Man sieht sie häufig an viel betretenen Plätzen am Eingange der Häuser und an den Landstrassen aufgestellt, damit der Vorübergehende sich geistliches Verdienst erwerbe, indem er sie durch einen Stoss oder Fusstritt in Schwung bringt. Fürsten und Häuptlinge halten wohl einen eigenen Diener, dessen Amtspflicht darin besteht, das Religionsrad unaufhörlich zu drehen. Der Zweck dieser Maschine ist ganz derselbe wie bei allen andern Maschinen, nämlich die Arbeit — hier die Gebetarbeit — zu erleichtern und das zu leisten, was über die menschliche Kraft hinausgeht. Die Lamaisten sind nämlich der Ansicht — und sie haben Recht —, dass die mechanische Bewegung der Gebete durch Druck und Stoss, oder durch Luft und Wasser eben so viel Werth und Wirksamkeit hat, als deren mechanische Bewegung durch die Lippen. Jedes einmalige Herumrollen eines Gebets gilt daher gleich dem einmaligen Hersagen

desselben, d. h. die Zahl der Gebete, welche in einem derartigen Cylinder eingeschlossen sind, multiplicirt sich mit der Zahl der Umdrehungen. Gesetzt also, ein solcher beherberge eine und dieselbe Gebetformel 100 Millionen Mal — und es giebt Gebetmühlen von so riesiger Grösse — und du drehst ihn zehn Mal herum, so erwirbst du eben so viel Segen, als wenn du jene Formel tausend Millionen Mal hergebetet hättest."

Also auch hier hat sich das ausgeartete Buddhathum auf die absurdeste Weise in die Masslosigkeit hineinverirrt. Diese Erscheinungen möchten vielleicht auch dafür sprechen, dass die buddhistische Moral fremden Ursprunges sei. Denn schwerlich möchte ein Volk, welches so herrliche Lehren aus eigener Geistesthätigkeit erzeugte, zu einem so geistlosen und widerwärtigen Cultus herabsinken.

Ueber den Cultus der Beschauung, welchen der Buddhismus mit dem Brahmanismus gemein hat, werden S. 585 ff. interessante Andeutungen gegeben. Die Tendenz dieser geistigen Abstraction ist dem Buddhisten „Auslöschung der Ichheit." Indess verwirft der Letztere „grundsätzlich jene äusserlichen, mechanischen, oft qualvollen Mittel, welche der brahmanische Selbstpeiniger anwendet, um seine Andacht zu schärfen und zu concentriren." — Gleichwie die Griechen, wie Böckh gegen alle Einwürfe unwiderleglich erwiesen, und die Hebräer ein Mondjahr hatten, so auch die Inder. In den Jahrhunderten, in welchen die Buddha-Religion sich auszubreiten begann, entstand (S. 567 f.) eine Ausgleichung (wie bei den genannten Völkern), und so der 5jährige Cyklus mit 3 gewöhnlichen und 2 Jahren von je 13 Monaten, die Mondmonate hierbei abwechselnd zu 29 und 30 Tagen; das Jahr bestehet mithin aus 354 Tagen. Diese 5 Mal geben 1770 Tage und mit den 2 Schaltmonaten zu 30 Tagen mithin der ganze Cyklus 1830 Tage." Die alte rabbinische Zeitrechnung giebt bekanntlich einen Cyklus von 19 Jahren, unter welchen auf das Jahr 3. 6. 8. 11. 14. 17. 19 je ein Schaltmonat kommt, damit die Ausgleichung zwischen dem Sonnen- und Mondjahre erfolge, welches letztere zu 365 Tagen 5 Stunden 997⅞ „Theilen" berechnet wird, deren 1080 auf eine Stunde (1/24 Tag) gehen, so dass das Sonnenjahr sich um 10 Tage 21 Stunden 121 1/19 „Theile" länger erweiset als das Mondjahr.

(Schluss folgt.)

Notizen.

Zur Geschichte der jüdischen Aerzte.*)

Ezechiel de Castro.[1])

Ezechiel de Castro wurde in Portugal[2]) geboren und begab sich, nachdem er aller Wahrscheinlichkeit nach in Coimbra[3]) seine Studien beendet hatte, nach Verona, wo er, sicher seit 1639[4]), als Arzt practizirte. Hier hatte er sich einer allgemeinen Anerkennung und Achtung zu erfreuen[5]). Die Nachwelt ehrt

*) Vgl. vor. Jahrg.

[1]) Ich glaube mit Bestimmtheit annehmen zu dürfen, dass Ezechiel de Castro nicht der Familie Rodrigo de Castro's (vgl. Monatsschrift VIII. 330 ff.) angehört, sonst hätte er Rodrigo, dessen Werk De Mul. Med. er einige Male (Ign. Lamb. 42, 72) citirt, wohl anders genannt als „Castreum Hamburgensem." Der Name de Castro wurde von vielen spanischen und portugiesischen Famllien geführt, und Aerzte dieses Namens wurden noch im achtzehnten Jahrhundert als Anhänger des Judenthums von der Inquisition bestraft. Bei dem am 21. September 1722 in Santiago abgehaltenen Auto-da-fé wurde der 25jährige Arzt Fernando Alvarez de Castro aus Pontevedra im Erzbisthum Santiago zu lebenslänglicher Kerkerstrafe verurtheilt; der 49jährige Arzt Joseph de Castro aus Madrid und sein Neffe, der 25jährige Arzt Simon de Castro aus Bajadoz, beide in Villa nueva de la Serena wohnhaft, erlitten als Bekenner des Judenthums bei dem Auto vom 30. November 1722 in Clerena gleiche Strafe, ebenso der junge Arzt Felix de Castro aus Ayamonte am 30. November 1725 in Sevilla. Es liesse sich eine grosse Liste von den Castro's aufstellen, welche allein von der Inquisition als Judaisirende bestraft, verbrannt, oder zu lebenslänglicher Kerkerstrafe verurtheilt wurden.

[2]) Ignis Lambens 6, 21, 26, 74.

[3]) Ibid. 16, 26, 34.

[4]) Ibid. 67.

[5]) Seine Schrift Ignis Lamb. wurde nicht allein von seinen dortigen christlichen Collegen, sondern auch von adeligen und geistlichen Herren in lateinischen Versen besungen. Unter Anderen beehrte auch mit einer spanischen Romance „El Doct. J. Sema á su Amigo el Dottor Castro;" es ist dieses ohne Zweifel derselbe Doctor Med. und Philos. Isaac Zemach Aboab in Amsterdam, welcher auch (1647) die Monomachia Benedict de Castro's (vgl. diese Monatsschr. IX. 96) in einem lateinischen Schreiben feierte.

in ihm den berühmten Arzt und scharfsinnigen Philosophen[6]), und seine auf uns gekommenen Schriften liefern die besten Beweise für seine Kenntnisse und Fähigkeiten.

Mit einem „De Colostro" betitelten Büchelchen, welches ihm vielleicht als Dissertation gedient, eröffnete er gegen 1639 seine literarische Thätigkeit[7]). Diesem folgte bald das lateinisch geschriebene Werk:

> Ignis Lambens, Historia Medica Prolusio Physica Rarum Pulchrescentis Naturae Specimen Ezechiel de Castro, Doctor Medicus Phys. Veronae, Francisc. Rubeus, 1642. 8. (XXIV. 198)[8]).

Dieses Werk, das seinem Hauptinhalte nach der Medizin zufällt, enthält in seinem allgemeinen Theile treffende naturphilosophische Betrachtungen und ist insofern auch für uns nicht ohne Interesse, als der Verfasser nicht selten Seitenblicke auf das ihm fernliegendere Gebiet der biblisch-talmudischen Wissenschaft wirft. Ezechiel de Castro war mit den Commentaren der Bibel, sowie mit den mittelalterlichen Schriften der jüdischen Literatur nicht unbekannt; er unterschied sich hierin vortheilhaft von den meisten jüdischen Aerzten aus dem spanisch-portugiesischen Geschlecht des 16. und 17. Jahrh. Mehrere Stellen seines Ignis Lambens mögen unsere Behauptung bekräftigen.

---

[6]) Barbosa, Bibl. Lusit. I, 767: „insigne Medico e subtil Filosofo."

[7]) Der Regiments-Arzt Humberston in der Ueberschrift seines Epigramms zu Ign. Lamb.: „D. Ezechiel de Castro, qui post editas de Colostro lucubrationes, has etiam de Igne Lambente publici juris fecit." Ebenso im Epigramm selbst: Colostrum nuper dederas.

[8]) Eine dasselbe Thema behandelnde Schrift „De Igni Lambente in deserto" erschien ebenfalls zu Verona (Ioa. Bapt. Pasquat.) in demselben Jahre 1642 von einem Pedro de Castro, welcher nach Hallervord, Bibl. Curios. 315, zuerst in Viscaya, dann eine Zeit lang in Verona und zuletzt als Leibarzt des Herzogs von Mantua in Mantua gelebt haben soll. Sollte das Ganze nicht auf einer Verwechselung mit Ezechiel de Castro beruhen? Genanntem Pedro wird auch noch zugeschrieben (Hallervord, l. c. 315, Barbosa, l. c. III. 567): „Pestis Neapolitana, Romana et Genuensis annorum 1656 et 1657," welche 1657 zu Verona bei Rubeus — dem Verleger Ezechiel's — erschienen ist.

In dem sechsten Capitel seines Buches handelt er von der *Ποπάλωσις* oder Plica Polonica (Weichselzopf), einer Krankheit, welche er ausführlich beschrieben zu haben versichert. Hier citirt er „Raabiam Hebreum medii temporis doctissimum,“[9]), den ראבי"ה, dessen Werk bekanntlich noch heute nur handschriftlich vorhanden ist, und mag er den auf den Weichselzopf bezüglichen Ausspruch Abi Haesri's vielleicht aus dem מרדכי ersehen haben. In der weitern Betrachtung[10]) verweist er auf einen seltenen medizinischen Fall, welcher im Tractat Nidda erzählt wird[11]), sowie auf Maimuni's Jad Chafaka[12]).

Die Annalen „Zemach David“ sind ihm nicht unbekannt[13]).

Gegen „Raschi“ und „Aben Esra“ nimmt er an, dass die Schlangen (הנחשים השרפים), welche in der Wüste unter das Volk geschickt waren (Numeri 21, 6), wirklich Feuer ausgespien und dadurch Verheerung angerichtet hätten: „uns werden sie immer feuerspeiende Schlangen bleiben“ [14]).

Es liesse sich noch manche Einzelnheit beibringen, das Bisherige mag jedoch genügen[15]).

Im Jahre 1646 erschien sein Werk[16]):

> Ampluteatrum Medicum in quo morbi omnes quibus imposita sunt nomina ab animalibus raro spectaculo dibellantur. Verona, Rubeus, 1646.

Sonst erfahren wir nichts über ihn.

Dr. M. Kayserling.

---

[9]) S. 69.

[10]) S. 70.

[11]) 22b.: אמר ר' אלעזר בר' צדוק שני מעשים העלה אבא וכ"ו

[12]) S. 72: „. . . longiora saepe se obseruasse scribit magnus ille Aegyptius Moyses.“

[13]) S. 183.

[14]) S. 116.

[15]) Er erwähnt (S. 60): „Salomo Hebreo Veneto, qui squammoso impetigine universum corpus occupante funum adeo densum et caliginosum quoties fumum adeo densum et caliginosum quoties furfuraceas squammas scalperet, emittebat ut visum interciperet.“

[16]) Wolf, Bibl. Hebr. I, 985; Barbosa, l. c. I, 767.

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph.

Von Dr. M. Joël.

Unter den Religionsphilosophen, welche mit vollem Verständniss seiner Intentionen das Werk des Maimoniden weiter gefördert, nimmt unstreitig Lewi ben Gerson den ersten Platz ein. So viel auch von Anderen geleistet worden, theils im Besondern für die Erläuterung des More, theils im Allgemeinen für den Ausbau des religions-philosophischen Gebäudes auf Maimonidischer Grundlage, so kann doch Keiner genannt werden, der den Maimoni wahrhaft fortgesetzt, ja der auch nur beständig den ganzen Maimoni im Auge gehabt hätte, ausser Lewi ben Gerson. Es ist bekannt, dass der Zeitraum, der zwischen Maimoni und Gersonides liegt, hingereicht hat, um des Ersteren Autorität über den Hader der Parteien zu stellen. Ja, es ist interessant zu sehen, wie beim zweiten Streite, der innerhalb des genannten Zeitraumes für und gegen die Philosophie sich erhob, die Gegner der Philosophie nicht weniger auf Maimonidischem Standpunkte standen und kämpften, als die Anhänger [1]). Aber so ver-

[1]) Der Gegner der Philosophen, Abba Mari, stellt drei Glaubensartikel auf, die bei besonnenem Zusehen als die dogmatische Quintessenz des More sich ergeben. 1) Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes; 2) Glaube an die Weltschöpfung (אמונת החדוש); 3) Glaube an die Providenz (השגחה). Siehe Minchat Kenaot. Ebenso äussert er in der Vorrede: כאשר לסדנו מרב מורה צדק אשר מפיו אנו חיים במאמרים האמתיים ובספורים גלויים על יסוד התורה בנויים בספר המדע ומורה הנבוכים אשר לאורם ילכו חשכים ולא יערכם הגדול שבערכים.

diente Namen auf beiden Seiten auch zu nennen sind — Fortsetzer des grossen Mannes im vollen Sinne des Wortes können sie nicht heissen. Die Thatsache, dass in den Meisten nur particular vertreten war, was Maimoni in sich vereinigt hatte, und der damit zusammenhängende Umstand, dass sie Maimoni's auf's Ganze gerichtete Intention sich nicht zu eigen machen konnten, gibt sich in den entweder einseitig ausschreitenden oder mindestens doch blos partikularistischen Leistungen auch solcher Männer zu erkennen, die sich am stärksten und willigsten dem Maimonidischen Einflusse aussetzten. So verdienstlich daher auch die Arbeiten des gelehrten Schem-tob Falaquera, des eleganten Jedaia Penini, des überaus fruchtbaren Joseph ibn Caspi und Anderer sind, zu mehr als zu Parteigängern für die philosophische Richtung konnten sie es nicht bringen, weil ihnen die zu eingreifenderer Wirksamkeit erforderliche Seite abging, die grössere Bedeutung nämlich auf talmudischem Gebiete, der so zu sagen heimischen Theologie. Gerade, was Maimoni angestrebt hatte, die gegenseitige Durchdringung und Befruchtung des Einheimischen und Fremden, konnte von ihnen nicht genügend gefördert werden, und man darf blos einen Blick auf das sonst so werthvolle Buch des genannten Schem-tob, den More Hammore, werfen, um diesen Sachverhalt auch äusserlich anzuschauen. Was Maimoni kunstvoll verknüpft, Jüdisch-Theologisches und Philosophisches, das trennt er wieder, denn, wie er naiv, oder vielleicht auch nicht naiv, in seiner Vorrede zum More Hammore sagt, „die rechte Weise ist, jede Sache an ihren Ort zu setzen und das Heilige vom Profanen zu sondern“[2]). Der, wie aus der angeführten Stelle hervorzugehen scheint, von Schem-tob eingeführte Gebrauch, im Unterschiede von Maimoni in besonderen Schriften über philosophische Materien und in besonderen über die hei-

---

[2]) More Hammore, Vorrede: ולא אכתוב משאר הדברים אלא מעט כפי הצורך בכונתי מפני כי שאר הדברים נכתבים בפירושי לתורה ולשאר ספרי הקדש כי הנכון לכתוב הדבר במקום הראוי לו ולהבדיל בין הקדש שהם דברי נביאנו ע"ה ודברי ח"ל ובין החול שהם דברי המחקר.

lige Schrift sich zu verbreiten, ist nun freilich auch von Gersonides befolgt worden, aber bei ihm ist dieser Gebrauch nur ein Mittel zu grösserer Deutlichkeit geworden, keinesweges aber ein Hinderniss, die innige Beziehung beider Materien auf einander und ihre bedeutsame Zusammengehörigkeit erkennen zu lassen. Wie dem aber auch immer sei, so viel steht fest, dass Gersonides der Erste nach Maimoni ist, der im umfassendsten Sinne des Wortes den Namen eines jüdischen Religionsphilosophen verdient.

Er tritt mit der Absicht auf, sowohl für sich als auch für seine Zeit dasselbe zu leisten, was Maimoni für die seinige zu Stande gebracht. Und wie er einerseits den Fortschritt, den die Arabisch-Aristotelische Philosophie aufweist, seitdem Maimoni mit ihr sich beschäftigt hatte, vollkommen zu würdigen versteht, ja zum Theil selbst repräsentirt, so unterzieht er sich auch andererseits mit Rüstigkeit dem Geschäft, von diesem fortgeschrittenen Standpunkte aus nicht etwa die Religion obenhin zu betrachten, sondern das Kleinste wie das Grösste an ihr sich zu erklären. Die Rücksichtslosigkeit, mit der Lewi ben Gerson seine Ansichten aussprach, hat ihm später den herben Tadel selbst solcher Männer zugezogen, die seiner Bedeutung die volle Anerkennung nicht versagten. Aber Gersonides' Rücksichtslosigkeit hatte einen gediegenen Grund und Boden. Die tiefste Ueberzeugung, ganz und gar im Glauben seiner Väter zu stehen, gab ihm den Muth, auf Fragen, die nur von der Spekulation erreicht werden, eine andere als die gangbare Antwort zu geben. Lewi ben Gerson war nämlich nichts weniger als ein zur Skepsis geneigter Geist. Im Gegentheil! Will man das Charakteristische seines Wesens aussprechen, so muss man ihn als einen der positivsten Geister bezeichnen. Er hat für das Läugnen kein Organ. Er will — das ist die Hauptintention seines Forschens — erklären und nur erklären. Er ist — selbst mit allen Fehlern, die solchen Naturen eigen sind — eine durchaus philosophische Natur. Man wird in diesem Zuge eine gewisse Aehnlichkeit mit Maimoni nicht verkennen. In der That verdient sein

Verhältniss zu diesem eine nähere Beleuchtung. Dass er in ihm sein Vorbild sah und zwar sein allseitiges, geht weniger aus seinen Aeusserungen als aus seinen Werken hervor. Charakteristisch ist aber doch die Bezeichnung, die er Maimoni gibt, wo er ihn zum ersten Male in seinem „Milchamot" nennt. Die Worte [3]) נור החכמים עטרת תפארת בעלי התורה beweisen, dass er der doppelten Thätigkeit des Maimoni lebendig eingedenk ist. Bestimmteren Aufschluss freilich geben seine Werke, von denen ein Theil, wie sich im Verlaufe näher herausstellen wird, nur die Ueber- und Durchführung leitender maimonidischer Gedanken in und durch alle Einzelheiten sind, so dass sie sich, wenn auch natürlich als unbeabsichtigte Proben für die Richtigkeit dieser Grundgedanken ausnehmen.

Trotz dieses Wandelns jedoch in den Spuren und Fusstapfen Maimoni's ist Gersonides, wie überhaupt allem Menschlichen gegenüber, selbstständig. „Die Zeit bringt die Wahrheit zur Reife," ist der Satz[4]), mit dem er sich die Freiheit des Forschens bewahrt. Er lernt die Philosophie nicht aus dem More kennen, sondern ein umfassendes Studium aller ihm zugänglichen philosophischen Werke macht ihn zu einem der ersten Aristoteliker seiner Zeit und ein fast bis zur Grübelei getriebenes Selbstdenken zu einem der unabhängigsten. Nicht minder lassen seine Werke so gut wie die gewichtigsten Zeugen auf diesem Gebiete ihn als eine talmudische Autorität erkennen [5]). Selbstständig demnach auf beiden Seiten ist nur die Methode der Verbindung maimonidisch. Es will wenig sagen, dass heutzutage mancher Fortschritt, den Gersonides auf maimonidischer Bahn thut, uns als Rückschritt erscheint. Denn einmal liegt es in der Natur der Consequenzen, häufig unhaltbarer zu erscheinen als der ursprüngliche Grundgedanke, obwohl sie im Grunde nur die Schwäche des Grundgedankens enthüllen. Dann ist Maimoni ja nicht der Einzige, der Ein-

[3]) Vorrede zu „Milchamot."

[4]) Ibid. הזמן מספיק בהוצאת האמת

[5]) Das Zeugniss des ר"בש wird uns später in extenso begegnen.

fluss auf Gersonides geübt. Zum mindesten muss Ibn-Esra genannt werden, der, wenn auch zunächst nur sein grammatisch-exegetischer Führer, doch nachweislich auch oft die Denkweise des Gersoniden bestimmt hat.

Diese Denkweise Gersonides' bliebe nun allerdings demjenigen ein schwer zu lösendes Räthsel, der, abgesehen von der, versteht sich, zu berücksichtigenden Zeit, in der unser Philosoph schrieb, auch seine bereits erwähnte mehr zur Position als zur Negation geneigte Natur ausser Acht liesse. Vorurtheilsfrei im Aufsuchen der Wahrheit und rücksichtslos im Aussprechen derselben so gut wie Einer, bekennt er sich dennoch zur Astrologie, weil sie ihm in systematischer Geschlossenheit entgegentritt. Und selbst die Zauberei lässt er nur einstweilen bis zur Constatirung der Thatsachen auf sich beruhen [6]). In diesem Streben nach Aufsammlung von Thatsachen, um sie dann geistig zu durchdringen, lässt er überhaupt den echten Aristoteliker erkennen, und nur darin theilt er die Krankheit des Mittelalters, einmal, dass diese Thatsachen einseitig Naturthatsachen sind und er noch nicht ahnt, dass die Aufsammlung und Sichtung geschichtlicher Thatsachen dem Philosophen eine nicht minder ergiebige Materie zum Erkennen der Wahrheit bieten, dann dass häufig das Gesetz nicht aus den Thatsachen resultirt, sondern umgekehrt die Thatsachen einem für unfehlbar gehaltenen philosophischen Gesetze angepasst werden.

Gersonides ist übrigens so kenntnissreich, als man in seiner Zeit sein konnte, und wenn wir ihn als Theologen, Philosophen, Astronomen, Naturforscher und Arzt bezeichnen, so haben wir die Berechtigung dazu nicht etwa blos in panegyrisch gehaltenen Nachrichten zu suchen, sondern sind durch seine in seinen Werken dargelegten glänzenden Kenntnisse auf den bezeichneten Gebieten dazu ermächtigt. Was seine Sprachenkunde betrifft, so ist ihm

---

[6]) Commentar zum Pentateuch (ואו״א) ed. Ven. S. 58b. Nachdem er geschwankt hat, ob er die Zauberei der Egyptischen Zauberer natürlich oder übernatürlich erklären solle, fügt er hinzu: והנה לא נהדע לנו עד היום מהות זה הכשוף ועניניו.

ausser der hebräischen, in der er alle seine Werke abfasste, und der Landessprache, der provençalischen, die er bisweilen zur Erläuterung von Bibelwörtern herbeizieht, mit Sicherheit nur die Kunde der arabischen zuzuschreiben, obwohl auch hier das Mass seiner Bekanntschaft sich nicht bestimmen lässt [7]). Dagegen scheint er des Lateinischen unkundig gewesen, diesem Mangel jedoch, wo und soweit er ihm fühlbar wurde, durch Gebrauch von Uebersetzungen begegnet zu sein [8]).

Doch dürfte es jetzt Zeit sein, zu seinem Leben und seinen Werken überzugehen.

Lewi ben Gerson wurde gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Bagnol geboren, und ist daher von Geburt Provençale, wenn man sich des Namens der Provence in dem weiten Sinne bedient, in welchem er in der That bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts allgemein gebraucht wurde [9]). Auch in jener Zeit übrigens noch war in der Provence geboren zu sein ein glücklicher Umstand für einen befähigten Kopf, obwohl die provençalische Kulturblüthe durch den versengenden Hauch des Fanatismus

---

[7]) Eine solche mindestens oberflächliche Bekanntschaft ist zu ersehen aus Pentateuch-Comment. (נח) S. 21b: וזה מבואר למי שיעתק מלשון הגרי ללשון הקדש; aus Pentateuch-Comment. (מקץ) S. 47: ונחזיר ולא נמות, הוא על דרך צחות ובלשון נהוג מאד בלשון הערב und aus ähnlichen Stellen.

[8]) Milchamot S. 8b: לפי מה שמצאנו ממה שנעתק לנו מן הלשונות מן הנצרים: Solche Uebersetzer aus dem Lateinischen macht Zunz namhaft. Siehe dessen Analekten in Geiger's Zeitschrift Bd. IV.

[9]) Dass der Name, unter dem Gersonides der christlichen Welt bekannt war, Magister Leo de Bannolis war, bezeugt Paulus Burgenis und Reuchlin. Siehe Wolf's bibl. hebr. T. I. u. III. unter Lewi ben Gerson. — Was man unter dem Namen der Provence im weiteren Sinne verstand, geht aus der histoire de Languedoc IV. in den Noten S. 544 hervor. Dort heisst es: que le nom de Languedoc pris en général a été substitué à la fin du 13. siècle à celui de Provence, dont on s'était servi auparavant pour désigner les provinces meridionales du royaume; c'est à dire toute la partie de la France où on parlait la langue Provençale par opposition aux provinces septemtrionales, où la langue française était en usage et qu'on appelait pour cela païs de Languedoil, de Langued'oui, ou la langue française.

bereits welk zu werden angefangen hatte [10]). Als das Geburtsjahr des Gersoniden wird das Jahr 1288 angegeben, doch nicht ohne dass gegen die Genauigkeit dieses Datums Bedenken erhoben worden [11]). Dass er einer Gelehrtenfamilie entstammt, beweist die häufig in seinen Commentarien aufstossende Erwähnung der exegetischen Bemerkungen seines Vaters und die freilich seltene seines Grossvaters [12]). Ueber seine persönlichen Schicksale wissen wir wenig, obwohl die schwere Zeit, die damals für die Juden überhaupt und ganz besonders in Frankreich war, nicht verfehlt hat, selbst in den so ruhig und leidenschaftslos gehaltenen Schriften Gersonides' ihren Wiederhall zu finden. Von der grausamen Austreibung der Juden aus Frankreich 1306 spricht er nicht wie ein selbst Betroffener, sondern wie ein mitfühlender Glaubensgenosse und Nachbar [13]). Er selbst nämlich lebte nicht unter der schrecklichen Herrschaft der damaligen französischen Könige, eines Philipp des Schönen und seiner Nachfolger, sondern da die Städte, in denen wir ihn antreffen, Orange und Avignon [14]) sind, so waren seine Lan-

---

[10]) Ueber die Kultur der Provence und die Ursachen ihres Verfalls belehrt jede grössere Weltgeschichte. Ueber die Bedeutung der Provence für die jüdische Literatur vergl. Zunz: Zur Geschichte und Literatur S. 459 ff. Ebenso dessen Analekten in Geiger's Zeitschrift Bd. II. u. IV.

[11]) Siehe Munk, mélanges de philosophie juive et arabe S. 497 Note 2.

[12]) Die Erwähnung seines Vaters begegnet uns so häufig, dass eine Stellenangabe überflüssig ist. Ueber seinen Grossvater vgl. 9. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 224.

[13]) Die Worte lauten (Pentateuch-Comment. ed. Ven. S. 176a): ומה שאמר ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ אויביכם, מורה על הצרות הגדולות שעברו על עמנו שמתו מהם רבים מכללם הרג קצת הקהלות הקדושות וגרוש היהודים מארץ צרפת שמתו בסבתו כפלים כיוצאי מצרים ברעב ובדבר.

[14]) Habitator Auraycae (Bewohner von Orange) nennt ihn nicht, wie wir (Jahrg. dies. Monatsschrift, Juni 1860) aus Versehen sagen, Pico von Mirandola, sondern die von Munk mélanges e. c. t. S. 500 mitgetheilte Nachschrift der in der kaiserl. Bibliothek zu Paris befindlichen lateinischen Uebersetzung eines Theiles des Milchamot. Ueber unsere Vermuthung, dass אזוב und Orange identisch sei, siehe die angeführte

desherren die bildungsfreundlicheren Grafen von Provence, die damals zugleich Könige von Neapel [15]) waren, und die Päpste, die 1309 ihr sogenanntes Exil in Avignon angetreten hatten. Es ist bekannt, dass die Päpste im Mittelalter die Juden häufig gegen die Grausamkeit christlicher Könige und christlicher Völker in Schutz zu nehmen hatten. Und da wir von Clemens V., der von 1309 bis 1314 in Avignon residirte, wissen, dass er bereits auf der Höhe stand, nur durch Unterricht auf die Juden wirken zu wollen [16]), dagegen in der grausamen Verfolgung der Pastouroux, so weit er es im Stande war, für die Juden eintrat, so dürfen wir annehmen, dass Gersonides gerade wegen seines Aufenthaltes theils in der Residenz der Päpste, theils in einem Gebiete, auf das die Päpste Einfluss hatten, verhältnissmässig weniger den Unbilden der Zeit persönlich ausgesetzt war. Doch wissen wir freilich, dass es in jener Zeit auch in päpstlichen Staaten

---

Monatsschrift a. d. a. St. — Sein Aufenthalt in Avignon ist ersichtlich aus der von Carmoly (la France israélite s. n. Lewi ben Gerson) mitgetheilten Nachschrift zu den drei letzten Büchern des Pentateuch-Commentars: והיתה השלמתו ב"כג לירח שבט של שנת חשעים ושמנה לפרט האלף הששי פה בעיר האוב וכו' צריך לדקדק כל זה הספר כי עשיתי בעודי בעיר אביניון בנחץ גדול בזולת ספרי התלמוד. Der Mangel an Talmudexemplaren in Avignon erklärt sich vielleicht aus dem von uns im Text Mitgetheilten.

[15]) Vergl. über Robert von Neapel: Schebet Jehuda No. 14. Emek Habacha ed. Wien S. 62, wo von Luzatto die falschen Namen korrigirt sind. Doch erklärt sich die falsche Angabe des שבט יהודה, dass Robert in Jerusalem war, aus der Thatsache, dass die Könige von Neapel aus dem Hause Anjou Rechte auf Jerusalem hatten und deshalb den Titel Könige von Jerusalem führten. Vergl. ferner Zunz, Analekten in Geiger's Zeitschr. Thl. II, der daselbst von Kalonymus ben Kalonymus sagt, er habe einen grossen Theil seiner Uebersetzungen im Auftrage König Robert's verfasst. Uebrigens ist mir nicht unbekannt, dass das kleine Fürstenthum Orange eigene Fürsten hatte, nur dass diese erst im 15. Jahrhundert die Souverainetät vom König Renatus von Sicilien als Grafen der Provence erkauften.

[16]) Clemens V. verordnete, dass in den Akademien die drei Sprachen Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch gelehrt werden sollten zu Zwecken der Bekehrung. Clementin. Vol. V. tit. de Magistris caput I. Inter sollicitudines.

nicht an Gefahren und Belästigungen für die Juden fehlte. So wollte im Jahre 1321, in demselben Jahre, in welchem die Juden Frankreichs unter der Anschuldigung der Brunnenvergiftung litten, die Schwester des Papstes die Juden aus päpstlichem Gebiete treiben [17]). Von demselben Papste, Johann dem XXII., ist übrigens auch bekannt, dass er, freilich zur Beschwichtigung von Unruhen, für die Verbrennung des Talmud war [18]). So wissen wir ferner von einem 1337 in Avignon erlassenen Verbote, sich jüdischer Aerzte zu bedienen. Und das schwere Jahr 1348, wo der schwarze Tod Avignon so gut wie andere Gebiete verheerte, ging nur darum in Päpstlichen Staaten besser als im übrigen Südfrankreich und in Deutschland an den Juden vorüber, weil Clemens VI. erleuchtet genug war, nicht an die Schuld der Juden zu glauben Auch fehlt es nicht bei aller Objectivität der Haltung an Stellen in Levi ben Gerson's Werken, die uns persönliche Behinderung durch die Zeitverhältnisse erkennen lassen [19]). Ebenso wenig lässt die überaus innige und warme Betheiligung seines Gemüthes, wenn er von Messiashoffnungen redet, verkennen, wie wenig ihn die Gegenwart befriedigt [20]). Gersonides scheint übrigens noch bei seinen Lebzeiten die Anerkennung gefunden zu haben, dass die astronomische Partie seines Milchamot, welche die Beschreibung eines von ihm erfundenen astronomischen Instrumentes enthält, für den Papst Clemens VI. in's Lateinische übertragen wurde [21]). Denn wenn auch die

---

[17]) Vergl. die Note 15 angeführten Stellen.

[18]) S. Wolfii bibl. hebr. T. II. S. 933.

[19]) In der Vorrede zu Milchamot zählt er unter den Gründen, die geeignet wären, ihn von der Abfassung eines philosophischen Werkes abzuhalten, auf: מה שאנחנו בו מטרדת הזמן המונעת כל עיון. Vergl. auch die angeführte Nachschrift zum Pentateuch-Comment.

[20]) Abgesehen von seiner Messiasberechnung im Comment. zu Daniel und seiner Zuversicht auf den baldigen Eintritt der messianischen Zeit, sind bei ihm Ausdrücke wie אשרי המחכה ויגיע (Pentateuch-Comment. שופטים S. 226) und ähnliche überaus häufig.

[21]) Die übersetzten Capitel, von denen wir reden, gehören zum 1. Theil des 5. Buches des Milchamot, der astronomischen Inhalts ist

Nachricht, dass er erst 1370 in Perpignan gestorben sei, mit Recht für unwahrscheinlich gilt, so ist es, da wir seine schriftstellerische Thätigkeit bis 1340 verfolgen können, doch durchaus wahrscheinlich, dass er im Jahre 1342, dem Jahre der Uebersetzung, noch am Leben war.

Wie nachhaltig aber sein Ruf als Astronom in der christlichen Welt gewesen, beweist ausser den Anführungen bei Pico und Reuchlin namentlich die Mühe, die noch Keppler sich gegeben, um das astronomische Buch des Gersoniden sich zu verschaffen[22]). Bedeutender freilich war der Eindruck, den seine religions-philosophischen Schriften auf seine Glaubensgenossen machten. Will man diesen Eindruck qualificiren, so lässt sich sagen, dass er, wenn auch schwächer, doch dem der Maimonidischen Schriften sehr ähnlich war. Einerseits nämlich war die talmudische Bedeutung und die unzweideutigste religiöse Scrupulosität Gersonides', die sich für uns nur in Schriften[23]), für seine Zeitgenossen gewiss ebenso im Leben bekundete, selbst für die Gegner der Philosophie geeignet, den Tadel gegen ihn zurückzudrängen, andererseits konnte nicht geläugnet werden, dass er viel kühner als Maimoni, an den man sich ja auch erst hatte gewöhnen müssen, diejenigen Fragen, welche die Religion mit der Philosophie gemein hat, erörtert hatte. Am bestimmtesten zeichnet sich diese mit Hochachtung gemischte Unzufriedenheit in den Worten des berühmten R. Isaac ben Scheschet

---

und wohl deshalb in die Milchamotausgabe, die 1560 in Riva di Trento erschien, nicht aufgenommen worden. Vergl. Munk l. l. Derselbe Gelehrte berichtet von drei Handschriften dieses Theiles, die in der k. Biblothek zu Paris sich vorfinden, und macht, indem er seinen Inhalt kurz angibt, Fachmänner auf denselben aufmerksam.

[22]) Wolfii, bibl. hebr. s. n. Keppler schreibt in seinen Briefen an Johannes Remus: „Utinam apud Rabbinos invenire posses tractatum R. Levi quintum defensionum Dei." Dass hier unter der defensio Dei der Milchamot und unter dem fünften Buche der in's Lateinische übersetzte astronomische Theil gemeint sei, braucht kaum gesagt zu werden.

[23]) Was die behauptete Scrupulosität betrifft, so genüge ein Beispiel für viele: S. 162b seines Pentateuch-Comment. entschuldigt er die Weitläufigkeit, mit der er über שעטנז spricht, mit den Worten: וכבר האריכונו בזה לפי מה שראינו בזמנינו זה רבים בלתי נשמרים בזה.

(ר"יבש) ab. Nachdem er sich[24]) gegen das Studium der philosophischen (physischen) Schriften unter bestimmter Hinweisung auf die Gefahren, die für den Glauben daraus erwüchsen, ausgesprochen, meint er, dass Maimoni's Beschäftigung mit den erwähnten Schriften keine Instanz gegen das von ihm Behauptete abgeben könne. Maimoni nämlich habe an dieses Studium sich erst gemacht, nachdem er die ganze Fülle des traditionellen Schriftenthums in sich aufgenommen, und mit seinem More nur beabsichtigt, den philosophischen Lehren ihre gefährliche Spitze abzubrechen. Dennoch sei auch er nicht ganz von schädlichen Meinungen unberührt geblieben. In gleicher Weise sei Lewi ben Gerson ein ausgezeichneter Kenner des Talmud gewesen und habe verdienstliche Commentarien zum Pentateuch und zu den prophetischen Schriften hinterlassen. Auch sei er in der Hauptsache in den Fusstapfen Maimoni's gewandelt. Nur hätten die fremden Wissenschaften auch ihn häufig vom Pfade der Wahrheit abgelenkt. Ja, er habe über das Wissen Gottes und über andere Materien in seinem „Milchamot" Dinge gesagt, die selbst anzuhören unerlaubt sei. Und nun, meint er, könne ein gewöhnlicher Mensch den berechtigten Schluss ziehen, dass, wenn von diesen beiden Fürsten im Reiche des Geistes (Maimoni und Gersonides) gesagt werden müsse, sie seien in manchen Fragen nicht auf gerader Bahn geblieben, für untergeordnete Geister nur wenig Heil in der Philosophie zu suchen sei.

Es versteht sich, dass es bei diesen Warnungen nicht blieb. Es kam auch zu wissenschaftlichen Entgegnungen, Und zwar war der Erste[25]), der in wissenschaftlicher Weise gegen die Aristoteliker überhaupt, aber mit besonderer Berücksichtigung des Maimoniden und des Gersoniden polemisirte, Chasdai Crescas aus Saragossa, der Lehrer Albo's, in seiner nicht uninteressanten Schrift

---

[24]) Rechtsgutachten No. 45.

[25]) Er sagt in der Vorrede zum "אור ה: ושרש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק בטופתי חיותי וכו' על כן באתי אני אשר נפקחו עיני במלאכה הדיא וכו'

אור ה". Obwohl gegen die Ausschreitungen der philosophischen Richtung nicht ohne Bitterkeit, ist er es gegen die beiden Hauptvertreter keinesweges, wenigstens nicht in der Form. Vielmehr geht er mit Sorgfalt auf ihre Meinungen ein und widerlegt sie, allerdings mit sehr ungleichem Erfolge, so dass selbst sein Verehrer Abravanel nicht umhin kann, sich zu verwundern, wie er, indem er Gersonides' Ansicht über das göttliche Vorherwissen bekämpft, zugleich selbst in dessen Fehler zurückfällt[26]). Diese Schrift Chasdai's hat übrigens eine Entgegnung erfahren von einem Manne, der durch seine Rechtsgutachten sich einen glänzenden Ruf erworben, und der im Alter von 76 und 77 Jahren es unternahm, in zwei Schriften durch eine Widerlegung Chasdai's seinen Verwandten[27]) Lewi ben Gerson zu rechtfertigen[28]). Dieser Mann ist der bekannte R. Simon ben Zemach Duran (תשב"ץ). Von der Polemik des philosophischen Cabbalisten Schem-tob, der die Parole[29]) gegeben hat, das Buch des Gersoniden

---

[26]) Abravanel Pentateuch-Comment. ed. Ven. S. 68.

[27]) Den Grad der Verwandtschaft gibt er selbst an, wo er sich gegen ihn für Raschi entscheidet. Wir führen die Worte an, weil es überall heisst, er sei ein Enkel des Gersoniden gewesen. Rechtsgutachten Th. I. No. 134 heisst es: וא"עפ שר' לוי ז"ל אדם גדול וחשוב וקרוב לנו האיש כי זקנו הרב ר' לוי הכהן ז"ל היה זקנו של אדוני זקני ז"ל ר' יהודה דילשפילש וסו' וגם הרב ר' לוי ז"ל היה בעל אחותו של אדוני זקני ז"ל אע"פכ איני נושא פנים בתורה והאמת יותר קרובינו.

[28]) Am Ende des dritten Theiles seiner Rechtsgutachten gibt R. Simon ben Zemach seine sämmtlichen Werke an. Ueber das eilfte von ihm verfasste sagt er: וחברתי ספר אחד וקראתיו אור החיים מלא תשובות על ספר אחד שחבר הרב רבי חסדאי בר יהודה ז"ל בסרסקתא אשר בארגון וכו' וכשחברתי זה הספר נכנסתי בשנת ע"ו יותר מששה חדשים וכו'. Darauf über das zwölfte: עוד זכיתי והאריך השם ימי עד היום שאני בן שבעים ושבע שנים קרוב לסוף שנת השבע וחברתי ספר אחד וקראתיו לויח חן והם הגהות על פי' התורה להחכם הגדול הכולל קרובינו ר' לוי בן גרשום ז"ל וכחבתי זה בשני ימים לירח כסלין שנת דודי צ"ח וא"דום ד"גול מרבבה בפ' כי שרית עם וכו' עוד הוספתי על זה הספר שתי אגדות וקראתי' ענקים, האחת סתירות לספר אור ה' שחבר הרב ר' חסדאי ז"ל והשנית אגרת קראתיה מאמר היחוד לשמעון אבן צמח סתירות ג"כ לספר אור ה' ושתי אגרות אחרות על ענין זה.

[29]) Wir sagen „die Parole gegeben hat." Denn dass Viele Schem-tob's Witz nachsagten, erfahren wir aus dem avis au lecteur des Arz-

„Kriege mit Gott“ zu nennen, können wir insofern absehen, als sein Buch (ספר האמונות) eigentlich gegen Maimoni gemünzt ist, und sich das Thema desselben, soweit es polemisch ist, so aussprechen lässt, er habe durch eine geflissentliche Zusammenstellung des Kühnsten in dieser Richtung, des Albalag, mit Maimoni den Nachweis führen wollen, die ganze Richtung ohne Unterschied des Mehr und Minder sei zu verurtheilen [30]). Dagegen zeugt für die weite Verbreitung und den Einfluss von Gersonides' Schriften die herbe Polemik Abravanel's. Die Stellen, in denen dieser seinen Unwillen über die Ansichten Gersonides' ausdrückt, sind zu zahlreich, als dass auf sie verwiesen zu werden brauchte. Vor allem aber ist ihm an Gersonides verdriesslich die unverhüllte Art, mit der er sowohl jeden eigenen Gedanken ausdrückt, als auch die seiner Vorgänger, des Maimoni und Ibn-Esra, in's Licht setzt. Ueberaus häufig wendet er daher die Worte aus Spr. Sal. 11, 13 auf ihn an. Nichtsdestoweniger begegnen wir in Abravanel's Werken auch oft einer entschiedenen Billigung der von Gersonides gegebenen Schrifterklärungen und den deutlichsten Zeichen der Achtung vor dessen Leistungen. Gleichfalls in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts traten für Averroes gegen die Gersonidischen Einwürfe, die wir im Verlaufe noch kennen lernen werden, in die Schranken zwei jüdische Gelehrte, Sabbathai Cohen ben Malkiel und Elia del Medigo [31]). Dass übrigens auch im 16. Jahrhundert lebhaft für und gegen Gersonides gekämpft wurde, erfahren wir aus dem avis

---

tes Merkaria vor der von ihm veranstalteten Milchamotausgabe. Vergl. auch die in einer späteren Note mitgetheilte Aeusserung des Menasse ben Israel.

[30]) Man darf nur auf den Anfang des Buches achten. Nachdem er in den stärksten Ausdrücken gegen Albalag gesprochen, fährt er fort, dass er in den Werken besserer Männer derselben Richtung durchaus nichts Besseres gefunden habe, und geht sofort zu Maimoni über, um nach einiger Anerkennung für sein „Jad Hachasaka“ von ihm zu sagen, seine philosophischen Ansichten seien nicht besser gewesen.

[31]) Vergl. den Artikel Jüd. Literatur in Ersch und Gruber von Steinschneider S. 397.

au lecteur des Arztes Jakob Merkaria vor der von ihm veranstalteten Milchamotausgabe. Von demselben Manne wird ausserdem berichtet, dass der Auszug, der aus den ethischen Nutzanwendungen (תועליות) der Gersonidischen Commentarien erschienen, auf Veranstaltung des R. Joseph Otling [32]) gefertigt wurde, um die Benutzung nichtjüdischer ethischer Schriften für die Jugend überflüssig zu machen. Von späteren Gegnern des Gersoniden nennen wir noch den bekannten Menasse ben Israel [33]).

Wir begnügen uns mit den gegebenen Proben, die Zeugniss ablegen für die Bedeutung, die zu ihrer Zeit und in den darauf folgenden Jahrhunderten den Schriften des Gersoniden beigelegt wurde, um uns der Betrachtung dieser Schriften selbst zuzuwenden [34]). Dass deren eine grosse Menge gewesen, geht aus dem hyperbolischen Ausdrucke des Jochasin hervor [35]). Auch ist die Zahl der auf uns gekommenen noch ziemlich beträchtlich. Für unseren Zweck freilich sind es nur die religions-philosophischen, die wir einer näheren Betrachtung unterwerfen, doch ohne dass wir die meisten übrigen zu erwähnen unterlassen.

Gersonides' erste schriftstellerische Thätigkeit, deren Anfang spätestens 1317 zu setzen ist, gilt vorzugsweise rein philosophischen Thematen, nämlich der Erklärung und theilweisen Bekämpfung der Commentarien des Averroes, obwohl bereits in diese erste Periode seines schriftstellerischen Auftretens die Ausarbeitung des Theiles seines Hauptwerkes (des Milchamot) fällt, der über die Frage nach der Ewigkeit oder dem Entstandensein der Welt

---

[32]) Ueber diesen Mann, der Gelehrter und Mäcen zugleich war, vergl. Emek habacha, namentlich S. 112 der ed. Wien, Note.

[33]) Menasse ben Israel in seinem נשמת חיים Tr. I. Cap. 11 polemisirt gegen die Unsterblichkeitslehre des Gersonides. Er beginnt: ואל תשמע לדברי הרל"בג שגזר במלחמותיו עם ה' שאי אפשר לאדם אחר המות להשיג מושכל חדש וכו' וכבד השיג עליו הרב Er fügt dann hinzu: אלבילדה וכו'

[34]) Ueber diese Schriften hat belehrend abgehandelt Munk, mélanges e. c. t. l. l.

[35]) וספריו רבו מלספור.

sich verbreitet[36]). Da jedoch dieses Werk erst 1329 in der Gestalt, in der es uns jetzt vorliegt, abgeschlossen wurde, so können wir es mit Recht zu den Werken der zweiten Periode rechnen. Dass Gersonides nicht ohne Schüchternheit an eine Polemik gegen den im Mittelalter mit dem Namen des Commentators schlechthin bezeichneten Philosophen ging, entnehmen wir seinen eigenen Worten, die einem uns vorliegenden handschriftlichen Werke Gersonides'[37]) als Einleitung vorangehen. Dieses Werk beschäftigt sich nämlich mit den widerhaarigen logischen Untersuchungen über die Modalitätsverhältnisse der Schlüsse, und wir geben das Thema desselben mit den eigenen Worten des Verfassers. „Da wir in des Aristoteles Buche vom Syllogismus (gemeint sind die analytica priora) nach der Auffassung des Averroes Manches wahrgenommen haben, was uns unrichtig scheint, und zwar, was anbetrifft die Umkehrung der modalen (möglichen, nothwendigen) Urtheile, und ferner was die Modalität des Schlusssatzes bei einfachen und gemischten modalen Schlüssen angeht, so haben wir für gut gefunden, das Richtige an der Sache in diesem Buche zu untersuchen." Das Buch führt den Namen „das Buch vom richtigen Schluss" (ספר ההקש הישר). Er zweifle nicht, sagt der Verfasser, dass Viele ihm seine Polemik als Anmassung und als Mangel an Verständniss des Philosophen auslegen würden. Das könne ihn jedoch nicht hindern, seine, wie er glaube, nützliche Schrift zu verfassen[38]). Die Zeit der Abfassung ist, wie er das selten unterlässt, am Schlusse des Buches von ihm selbst angegeben, und zwar ist es das Jahr 1319. Zugleich erfahren wir aus seinen Anführungen, dass er damals bereits einen Commentar zu des Averroes Paraphrase der Analytia und zu dessen Briefen geschrieben hatte. Zwei

---

[36]) Vergl. die auch von Munk citirte Stelle Milchamot 68b. zu Ende der Abhandlung.

[37]) Handschriften der Seminar-Bibliothek No. XXII.

[38]) ודענו שרבים יחסו זה לנו לעוזת מצח ולמיעוט הבנת דברי הפלוסוף אלא שעם כל זה איננו ישר בעינינו להמנע מחבור הספר למה שאנחנו מקוים בו מהתועלת למעיינים בו. Der Philosoph ist Aristoteles, nicht Averroes.

Jahre später (1321) beendigte er ein arithmethisches Buch (ספר המספר) und setzte in diesem und den darauf folgenden Jahre seine Erklärungen der Commentarien und Paraphrasen des Averroes fort. Von diesen Super-Commentarien des Gersoniden — es sind nämlich Commentarien zu des Averroes Commentarien des Aristoteles — sind diejenigen, welche auf das Buch der Categorien und de interpretatione Bezug haben, so wie der, welcher auf die Isagoge des Porphyrius geht, von Jakob Mantino in's Lateinische übersetzt und den lateinischen Editionen des Aristoteles mit dem Commentar des Averroes einverleibt worden [39]). Ausserdem werden von Gersonides selbst angeführt seine Commentarien zur Metaphysik, zur Physik, zumBuche de sensu et sensibili, zu der Naturgeschichte und andere [40]). Auch in diesen Werken zwar hat, wie wir bereits gesehen, Gersonides niemals seine Eigenthümlichkeit verläugnet, auf die Worte des Meisters nicht zu schwören, aber, da Averroes doch einmal fast sein einziger authentischer Führer gewesen, nicht blos, um zu den Lehrmeinungen des Stagiriten, sondern auch zu den der früheren arabischen Philosophen, wie des Ibn-Sina und Anderer, zu gelangen [41]), so kann von einer vollen Selbstständigkeit erst bei den Werken der zweiten Periode, den religions-philosophischen, die Rede sein.

Diese sind sein „Milchamot" und seine Commentarien zur heiligen Schrift. Was die Abfassungszeit derselben betrifft, so ist der früheste Commentar, der zum Hohenliede, im Jahre 1326, der späteste, der zu den Sprüchen Salomonis, 1338 beendigt. Innerhalb dieser Zeit schrieb er die Commentarien zu Hiob, zu den ersten Capiteln der Genesis, zu Kohelet, zu Esther, zu Ruth, zum Pentateuch, zu den ersten Propheten, zu Daniel, zu Esra, Nehemias und der Chronik. Dass ihn bis 1329 nebenbei auch sein „Milchamot" beschäftigte, ist bereits erwähnt worden.

---

[39]) Munk, mélanges e. c. t. l. l.

[40]) Siehe Vorrede zu Hiob; Pentateuch-Comment. an vielen Stellen.

[41]) Milchamot S. 10a.

Keinesweges jedoch sind das die einzigen Werke, die Lewi ben Gerson verfasst, noch weniger die einzigen, mit denen er sich im Kopfe getragen und von denen wir nicht wissen, ob er sie wirklich ausgeführt hat. Abgerechnet davon nämlich, dass ihm auch noch ein Super-Commentar zu Ibn-Esra zugeschrieben und medicinische Werke von ihm vermuthet werden[42]), erwähnt er selbst einen Commentar zu dem talmudischen Tractate Berachot[43]) und spricht ferner von zwei Werken, die er im Zusammenhange mit seinem Pentateuch-Commentar zu verfassen die Absicht hat und von deren Plane zu reden wir noch Gelegenheit nehmen werden[44]).

Nicht am unrechten Orte scheint uns hier, bevor wir uns dem Inhalte der Bücher zuwenden, eine kurze Bemerkung über den Stil des Gersoniden. So weit eine stilistische Eigenthümlichkeit zu den beabsichtigten Dingen gehört, ist er mit Absicht schmucklos und einfach bis zur reizlosen Nüchternheit. Er selbst nämlich[45]) bezeichnet diese durch keinen Schwung gehobene Ausdrucksweise als beabsichtigt, weil so Viele, wie er meint, die Schwäche ihrer Gedanken theils durch Farbenpracht des Ausdrucks, theils durch absichtliche Dunkelheit verdecken. Indess beweist das einzige Gedicht, das wir von ihm haben[46]) und das in Räthselform das von ihm erfundene astronomische Instrument preist, dass ihm der Schwung überhaupt nicht leicht wird und sein Stil mit seiner sonstigen Eigenthümlichkeit durchaus harmonirt. Hervorgehoben zu werden verdient jedoch die Entwickelung, welche das sogenannte Neuhebräisch bei alledem in den Werken des Gersoniden aufweist. Während nämlich noch der Uebersetzer des More, Samuel Ibn-Tibbon, trotz der in seiner Familie erblichen Begabung zu diesem Geschäfte, den-

---

[42]) Artikel Jüd. Literatur in Ersch und Gruber von Steinschneider S. 446 Note 54a.

[43]) Pentateuch-Comment. (דברים) S. 207a.

[44]) Vorrede zum Pentateuch-Comment.

[45]) Vorrede zu Milchamot.

[46]) Abgedruckt in דברי חפץ von Edelmann S. 7.

noch oft nur in sehr schwerfälliger Weise die aristotelisch-arabischen Philosopheme wiedergibt, hat sich in nicht viel über hundert Jahren ein für dergleichen Themata durchaus gefügiges Hebräisch ausgebildet.

Doch wenden wir uns von der Form zum Inhalte und zwar zum Inhalte derjenigen Werke, die von uns als religions-philosophische bezeichnet worden.

Die religions-philosophischen Werke des Gersonides.

Wenn wir zunächst das Verhältniss seines Hauptwerkes, des Milchamot, zu den Bibel-Commentarien in's Auge fassen, deren Mittelpunkt wiederum der Pentateuch-Commentar bildet, so würden wir zwar den Sachverhalt nicht gerade falsch aussprechen, wenn wir sagten, der Milchamot enthalte seine Philosophie, die Commentarien die Ausgleichung dieser Philosophie mit der h. Schrift. Aber, abgesehen von den auch rein theologischen Fragen, שאלות דתיות, wie Gersonides sagt, die der Milchamot enthält, müssen wir auch so, da wir jedenfalls in unserer Zeit anders ausgleichen, uns noch bestimmter ausdrücken. Wie schon für den Maimoniden nämlich, so noch ausgesprochener für den Gersoniden gibt es streng genommen kein profanes Wissen. Zweck des Menschen ist Erkenntniss, und da alle Erkenntniss eine Einheit bildet, so ist jede (theoretische) Erkenntniss zweckhaft. Das wissenschaftliche Erkennen, als ein Streben zum Zwecke, ist daher die Erfüllung einer, oder genauer, der von der Religion an den Menschen gestellten Forderung. Von den Consequenzen dieser Ansicht heben wir hier nur diejenige hervor, die uns für unsere gegenwärtige Frage interessirt. Es lag nahe, an die heilige Schrift einen Anspruch zu stellen, den wir zu stellen keineswegs uns beikommen lassen. Es genügte nämlich nicht der Nachweis, dass man in seinem philosophischen Denken der Schrift nicht widerspreche, die Schrift selbst musste positiv philosophische Belehrung spenden. Und da ferner, was wir als mathematische, physikalische und sonstige Kunde von der philosophischen unterscheiden, in jener Zeit zur Philosophie gehörte, so gab es überhaupt

kein Gebiet des Wissens, von dem man nicht voraussetzte, die Bibel habe durch diesen oder jenen Satz es berührt und berühren wollen. So erklärt sich die Seltsamkeit sowohl mancher biblischen Nutzanwendungen des Gersonides, als auch die ebenso seltsame Thatsache, dass die heilige Schrift ihm als Instanz gegen, nach heutiger Art zu sprechen, religiös ganz gleichgültige wissenschaftliche Sätze gilt[47]). Damit rückt aber auch der Milchamot in eine viel bestimmtere Stellung zu den Commentarien. Das im Milchamot für Gersonides philosophisch Feststehende, bei dem allerdings seine jüdisch-religiöse Ueberzeugung mitwirkt, wird ihm zum Canon für die Auslegung der Schrift, und Gersonides rühmt der philosophischen Spekulation nach, dass sie nicht blos der richtig verstandenen Schrift nicht widerspreche, sondern dass sie ihm oft erst das Verständniss der Schrift erschlossen habe[48]).

Man könnte sich nun nach dem Gesagten leicht eine etwas absonderliche Vorstellung von dem Geiste der Gersonidischen Commentarien machen. Aber theils seine nüchtern verständige Natur, theils der Umstand, dass Ibn-Esra sein exegetischer Führer ist, theils endlich die Erfahrung der Zeiten schützte ihn sowohl vor lächerlichen Allegorisirungen[49]), wie sie kurz vor ihm von philosophischen Darschanim geübt und mit Recht von talmudischen Autoritäten perhorrescirt worden, als auch überhaupt vor allzu grosser Gewaltsamkeit gegen den Litteralsinn.

---

[47]) Vergl. Pentateuch-Comment. (חיי שרה) 33b, wo er in sehr künstlicher Weise aus der Schrift für seine astronomische Ansicht beweisen will u. a. St.

[48]) Vorrede zu Milchamot: ולזה היה מנהגינו באלו הדרושים לחקור בהם חקירה שלימה תחלה מצד העיון וא"חכ נתבאר לנו שמה שהביאתו אליו העיון הוא דעת תורתינו ובקצת אלו הדרושים הישריט לנו האמת.

[49]) Vergl. (Pentateuch-Comment. בראשית S. 16b) seinen entschiedenen Einspruch gegen willkürliche Allegorisirungen. Er zeigt sich mit den bösen Folgen der Allegorisirungen vertraut, so dass es sich verlohnt, wenigstens die Schlussworte vorzuführen: וראוי שתדע שאין ראוי שיעשה ציור בדברי תורה אם לא במקומות אשר יחוייב שיהיו משל שאם היה זה השיעור מסור ביד האנשים הנה תפול התורה בכללה ולא יגיע מנה התועלת המכוון ממנה זה מבואר מאד עד שהאריכות בביאורו מותר.

Es ist nun natürlich, dass wir bei der angegebenen Stellung des Milchamot diesen zuerst einer Analyse unterwerfen.

(Fortsetzung folgt.)

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau.*)

Die erhebende Erinnerung an die vom Seminar nun zu begehende siebente Gedächtnissfeier des Stifters, die zugleich die seines eigenen Bestehens, ist umsomehr durch den Schmerz über den in diesen Tagen erfolgten Tod Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. getrübt, als das Wort des Hochseligen Monarchen, durch Kabinetsordre vom 31. August 1847, dieser Anstalt die Unterlage ihres rechtlichen Bestehens gegeben. Doch fühlt das Seminar, das Andenken des frommen Königs in tiefer Verehrung bewahrend, in dem Gedanken Beschwichtigung, der das ganze preussische Vaterland erfüllt: die Vorsehung hat in unverkennbarer Gnade dem Schmerze voraus in Sr. Majestät dem König Wilhelm I., der nun den Thron Seiner Väter besteigt, Trost und Heil gespendet. Seit zwei Jahren Lenker und Leiter des Staates, kommen Ihm beim Regierungsantritte ob der an den Tag gelegten hohen Regententugenden, die verehrungsvolle Liebe Seines Volkes und die Bewunderung naher und ferner Staaten entgegen. „Im Lichte des Angesichts eines solchen Königs ist Leben;“ Er wird huldvoll Licht verbreiten über Alles, was je Hebung des Lebens durch Förderung des Göttlichen und Sittlichen sich zum Ziele setzt.

Die Wirksamkeit des Seminars erstreckte sich auch im vergangenen Jahre nach zwei Richtungen: Ausbildung von Rabbinern und Ausbildung zur Ertheilung des Religionsunterrichts befähigter Lehrer. Der Mangel an Religionslehrern macht sich mit jedem Tage fühlbarer, und es steigern sich zugleich nach den verschiedenartigen Gestaltungen der Gemeinden die Anforderungen an sie. Es vereinigt sich an manchen Orten nur eine geringe Anzahl von Familien zu einer Gemeinde, die den Drang, das Wort Gottes an Ruhe- und Feiertagen zu vernehmen, tief

*) Dem eben erschienenen Jahresberichte entnommen.

fühlt und dessen Befriedigung, da kein Rabbiner in ihrer Mitte, aus dem Munde des Lehrers, und sei es auch nur in kurzer Rede, verlangt. Der Lehrer muss daher, wenn auch nicht mit dem Wissen und der Beredtsamkeit des Rabbiners ausgerüstet, ein nicht unbedeutendes Mass der Kenntniss der Religionslehren und die Fähigkeit sie mitzutheilen besitzen: und die Grundlage muss eine mehr als gewöhnliche Schulbildung abgeben. Es ist nun neben dem Unterricht in den im vorjährigen Programme angegebenen Unterrichtsgegenständen für Lehrer auch darauf Bedacht genommen worden, dass den reiferen Lehramtscandidaten Begriffe der Homiletik beigebracht werden und sie sich in kleineren homiletischen Aufsätzen üben. Auch sind ihnen mehrfache Mittel zur weiteren Ausbildung geboten, die jedoch sich nur vollenden kann, wenn sie beim Eintritt im vollständigen Besitze der allgemeinen Kenntnisse sind.

An dem Seminar wirken ausser dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. J. Bernays, H. Graetz, M. Joël, B. Zuckermann.

Rabbinerseminar.

Dasselbe zählt zwei Abtheilungen. In der oberen Abtheilung las:

Der Unterzeichnete: Einleitung in die Targumim und älteren Commentatoren des Pentateuchs. Selecta aus dem Commentar des Ramban zur Genesis. — Talmud statarisch: Tractat Chullin von fol. 15 bis fol. 78. — Talmud cursorisch: Tractat Schabbat von fol. 39 bis fol. 93. — Rituelle Lehre: Jore Dea c. 1 bis c. 50. — Mos.-talm. Ehe- und Erbrecht. — Durch Ausarbeitung tiefer liegender Themata ward den Hörern Gelegenheit geboten zur Aneignung principieller Auffassung in klarer Darstellungsweise.

Dr. Graetz: Bibelexegese: Ezechiel, Haggai, Zacharias, Maleachi, Hiob bis c. 10. — Hebräische Grammatik: Syntax und Erläuterung zu David Kimchi's Michlol. — Jüdische Geschichte: Von Maimuni's Zeitalter bis auf die neueste Zeit (erster Coetus), und von der Procuratur des Pontius Pilatus bis zum Zeitalter der Amoräer (zweiter Coetus).

Dr. Bernays: Religionsphilosophie: Maimonides' More (für die gereifteren Zuhörer). — Griechisch: Homer, Ilias Buch 19, 20, 21, 22, 23; Platon, Phaedros; Plutarch, Aristides

und Cato. — Latein: Virgil, Aeneis Buch 11, Ausgewählte Episteln des Horaz; Sallust, Jugurtha. — Den lateinischen Stilübungen wurden Stücke aus Neulateinern zu Grunde gelegt. — Für den Vortrag der römischen und griechischen Geschichte diente Weber's Handbuch als Leitfaden. — Deutsche Stilübungen wurden angestellt und damit Lectüre aus Schiller (Abhandlungen) verbunden.

Dr. Joël: Homiletik.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrische und stereometrische Aufgaben. — Arithmetik: Lehre von den Gleichungen. — Physik: Statik und Mechanik.

In der zweiten Abtheilung las:

Dr. Graetz: Bibelexegese: Pentateuch, Deuteron c. 29 bis Ende, Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri bis c. 15. Propheten. Psalmen. — Hebräische Grammatik: Das regelmässige Verbum, die Liquida und die Classe prima Aleph, mit wöchentlichen Exercitien. — Talmud: Tractat Baba-Mezia, Abschnitt 5—7 mit Ascheri; cursorisch die Tractate Moëd Katon und Taanit bis p. 15.

Dr. Joël: Griechisch: Homeri Ilias 16 und 17; Odyssee 21 und 22; Platon's Charmides und Laches; Grammatik: Ausgewählte Abschnitte aus der Syntax. — Latein: Virgilii Aeneis 7, 8, 9.; Ciceronis, Tusc. disp. II.; de oratore II.; wöchentliche Exercitien. — Deutsch: Lectüre von Göthe's Iphigenie und einiger prosaischen Aufsätze von Schiller; Besprechung der schriftlichen Arbeiten. — Geschichte und Geographie: Geschichte des Mittelalters und Repetition der alten Geschichte.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Geometrische Aufgaben und Trigonometrie. — Arithmetik: Gleichungen des ersten und zweiten Grades. — Physik: Magnetismus, Elektrizität und Elektromagnetismus.

Das Rabbinerseminar zählt dreiundvierzig Hörer, und zwar vierundzwanzig Preussen, neun Oesterreicher, drei Hannoveraner, einen Anhalt-Bernburger, einen Darmstädter, einen Schweden, einen Dänen, zwei Niederländer, einen Lippe-Detmolder. Von diesen Hörern haben sieben die philosophische Doctorwürde erlangt, fünfzehn besuchen die Universität.

Das Seminar betrauert den vom Tode frühzeitig weggerafften Hörer Dr. H. Seligsohn. Er war schon nahe dem Ziele

und hatte einen Ruf als Rabbiner von der Gemeinde zu Kosten erhalten. Das Seminar verlor in ihm einen seiner trefflichsten Zöglinge, die Gesammtheit einen vielversprechenden jungen Theologen.

Lehrerseminar.

Die Religionsgegenstände werden theils von Dr. Joël, theils unter Combinirung der zweiten Rabbinerabtheilung von Dr. Graetz gelehrt.

Lectüre des Raschicommentars. Lectüre ausgewählter Abschnitte aus Maimoni's Jad Hachasacka. Systematischer Religionsunterricht: Dr. Joël. — Deutsch: Grammatik nach Bekker'schen Grundsätzen. Lectüre aus Kehrein. Deklamationsübungen nach vorhergegangener Lectüre der zum Memoriren gegebenen Gedichte. Wöchentliche schriftliche Arbeiten. Geographie von Deutschland. Geschichte von Huss bis zum 30jährigen Kriege; von Brandenburg: Dr. Bamberger, der zur Aushilfe mitwirkt. — Geometrie: Lehre von den Parallelen und den Triangeln. Rechnen: Bruchrechnen, Decimalbrüche, Quadratwurzelausziehen. Naturgeschichte: Mineralogie: Dr. Zuckermann.

Das Lehrerseminar zählt zwölf Hörer: elf Preussen, einen Oesterreicher.

Cantor Deutsch leitet den Gesang-Unterricht im Rabbiner- und Lehrerseminar.

Den Lehmann'schen Preis für die, über ein vom Director gegebenes wissenschaftliches Thema nach dem Ausspruch des Lehrercollegiums gelieferte beste Arbeit, errang Herr stud. phil. J. Freudenthal aus Hannover, welcher auch am Tage der Gedächtnissfeier seine Preisschrift verlas.

Dieses Jahr wurde als Preisaufgabe gestellt:

> „Ueber Soferim und Synhedrium. Entstehen, Dauer und Thätigkeit bis auf Schemaja und Abtaljon."

Der Name desjenigen, der den Preis errungen, wird im Berichte des k. Jahres mitgetheilt werden.

Das Seminar beging am 27. Januar die statutenmässige Gedächtnissfeier des Stifters der Anstalt, des königl. Commerzienrathes Jonas Fränckel.

Die Anstalt spricht ihren Dank für manche ihr gewordene schätzbare Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus. Sie hat sich zunächst einer bedeutenden Vermehrung ihrer Bibliothek durch derselben von Gönnern der Wissenschaft übergebene Werke zu erfreuen, und es gereicht ihr zur wahren Genugthuung, die Namen der trefflichen Geber zu verkünden.

Herr N. Spanjer in Herford übergab der Bibliothek: einen vollständigen babyl. Talmud. Jore Dea. Eben Haëser. Tur Choschen Mischpat. Jam schel Schlomo Beza und Chulin. Schaare Dura. Peri Chadasch, Birchat Hasebach und andere talmudische Werke. — Herr Stadtrath Dr. Friedenthal von hier aus dem Nachlasse seines seligen Vaters, Herrn M. B. Friedenthal: einen vollständigen babyl. Talmud. Sefer Haïbbur von R. Abr. b. Jachja Hanasi. Responsen des R. Ascher und andere Werke. — Die Herren Addut Söhne in Wien: Birke Joseph. — Herr S. Schefftel von hier: Pentateuch Tikkun Soferim, fünf Bände. Propheten und Hagiographen. Schulchan Aruch, vier Bände und andere Werke. — Herr N. Gottstein von hier: Pentateuch mit den Targumim und mehreren Commentaren. Jalkut Schimoni. Tanchuma. Mehrere Theile des babylonischen Talmuds. Jerus. Hagada mit dem Commentar Jefe Mareh und andere Werke. — Herr Herrmann Lövi in Wien: einen vollständigen babyl. Talmud. — Herr Director J. Lehmann in Glogau: Geschichte Friedrich des Grossen von Kugler. Briefe und Dichtungen Friedrich des Grossen von Schwalb. Schiller's Briefwechsel mit Körner, vier Bände. — Herr S. L. Monasch in Krotoschin: Sefer Hamabakusch. Sibche Razon. — Herr S. Bloch in Paris: La Foi d'Israël. — Herr Dr. Mulder in Amsterdam: Berurjia. — Herr J. Pollack in Brieg: Vetus Testamentum, ed. B. Michaelis. Pentapla, 2 vol.

Auch andere Zeichen des Wohlwollens wurden dem Seminar zu Theil. Herr Bankier J. Prinz von hier bedachte die Anstalt, wie jedes Jahr, mit einem bedeutenden Geschenke. — Hr. Dr. med. J. Lobethal von hier lässt dem Seminar einen bedeutenden monatlichen Beitrag für mittellose Hörer zukommen. — Durch freundliche Beiträge zu diesem Zwecke bezeigten ferner ihre Theilnahme: Die isr. Gemeinde zu Oppeln; Herr G. A. Itzig aus Nakel; Herr S. K. Frankel aus Prag; Frau

E. Rosenberg aus Sytomir. — Herr H. Littmann von hier übergab der Seminar-Synagoge einen silbernen Leuchter; Frau N. Lyon von hier eine Kanzeldecke.

Die israel. Gemeinde zu Wien hat ein mehrjähriges Stipendium von je 100 Gulden für mittellose Seminaristen bestimmt. — Die israel. Gemeinde zu Prag ertheilt ein jährliches Stipendium von 100 Gulden, das dieses Jahr abermals um 50 Gulden vermehrt wurde, an einen am Seminar studirenden Prager. — Auf Anregung des Herrn Oberbürgermeisters Mayer zu Detmold wurde von mehreren Einwohnern zu Detmold und Lage, Fürstenthum Lippe, einem das Seminar besuchenden Hörer aus Lage ein dreijähriges Stipendium von je 150 Thaler bewilligt. — Die Gesellschaft zur Unterstützung jüdischer dänischer Theologen zu Copenhagen ertheilt einem am Seminar studirenden Dänen ein jährliches Stipendium von 240 Thalern. — Die israel. Gemeinde zu Baja ertheilt durch mehrere Jahre ein Stipendium an einen aus ihrer Mitte am Seminar Studirenden. Demselben wurde auch von einem Vereine seiner Vaterstadt, an welchem sich besonders junge Männer lebhaft betheiligen, ein bedeutendes Stipendium für die ganze Dauer der Studienzeit am Seminar zugesagt. — Die Familie Samuel F. Goldberger und Söhne in Pesth hat für einen am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 280 Thalern bestimmt.

Breslau, 4. Januar 1861. **Dr. Z. Frankel**, Director.

Recensionen und Anzeigen.

Köppen, die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin. 1857. (Schluss.)

In Folge der so wohlverdienten günstigen Beurtheilung, welche der erste Theil des Werkes erfahren, hat der geistvolle Verfasser sich bewogen gefunden, demselben (im J. 1859) einen zweiten Theil (auch unter dem Titel: Die Lamaische Hierarchie und Kirche) folgen zu lassen, der nicht minder lehrreich ist als der erste.

In der Einleitung S. 6 stellt der Verf. die geschichtlichen Notizen über die Entstehung der buddhistischen Religion kurz zusammen: „Dieselbe ist bekanntlich in Mittelindien, im Gangesthale, ungefähr fünf Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung entstanden. Stifter derselben ist der Königssohn Sarvarthasiddha aus dem Stamme der Cakja von Kapilavastu, einer Stadt, die im Nordosten von Audh, wenige Meilen nördlich von dem heutigen Gorakhpur zu suchen ist. Tief ergriffen von dem Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge und vom Mitleiden mit den athmenden Wesen, soll derselbe im 30sten Lebensjahre der Welt entsagt und sich in die Einsamkeit zurückgezogen haben, um darüber nachzudenken, wie er selbst und alle Kreatur von Alter, Krankheit und Tod und den mit diesen verbundenen Schmerzen befreit werden könnte. Bei seinem Eintritt in den Stand der Asceten scheint er den geistlichen Namen Gautama angenommen zu haben; noch häufiger wird er seitdem Cakjamuni, d. h. der Einsiedler aus dem Geschlechte der Cakja, genannt. Nachdem er 6 Jahre lang in den Umgebungen von Gaya, das nach ihm Buddhagaya geheissen wird, südlich von dem heutigen Patna im Lande Magadha, dem jetzigen Süd-Behar, als Büsser gelebt, und alle Stadien der Enthaltsamkeit und Beschauung durchgemacht hat, überwindet er endlich nach hartem Kampfe den Versucher, den Bösen, den Herrscher in der Welt des Gelüstes (den Mara), und erlangt durch diesen Sieg bei der folgenden Morgenröthe die höchste, die vollendete Weisheit (Bodhi): er wird Buddha. Hierauf kehrt er in die Welt zurück, um die ihm aufgegangene Erleuchtung Anderen mitzutheilen und allen Sterblichen den Weg zu zeigen, der aus dem Kreislaufe der Geburt und des Todes (dem Sansara) zum höchsten Heile, zur ewigen Befreiung (Nirvana) führt: er fängt an, das „Rad der Lehre“ zu drehen, predigt, sammelt Schüler und Gläubige um sich, verbindet diese zu einer Brüderschaft, einem Orden, einer Gemeinde, bis er endlich, achtzigjährig, unweit Kucinagara, am Flusse Hiranjavati (jetzt Adjitavati), zwei starke Tagereisen östlich von seiner Vaterstadt, einer Krankheit erliegt, oder wie seine Bekenner sprechen, sich in Nirvana versenkt. Sterbend soll er seinen Jüngern die Ausbreitung seines Gesetzes als ein heiliges Vermächtniss befohlen haben.“

Auch in diesem Theile beklagen wir indess, wie im ersten,

manche Aeusserungen, in welchen der alten israelitischen Religion und ihren Institutionen Unrecht geschieht. So heisst es S. 1: „die Hierarchieen der älteren Zeit sind daher durch und durch nationale, sind überall, wo sie gesiegt, Hüterinnen der Volksthümlichkeit gewesen, haben nie einen weiteren Zweck verfolgt, als den, jenes einzelne bestimmte Volk, dem die jedesmalige angehörte, zu beherrschen, und zwar mittelst gänzlicher Abschliessung und Absperrung von allen andern, zu beherrschen. So die Brahmanen in Indien, so das ägyptische Priesterthum, so die Leviten und später die Pharisäer bei den Juden, so die celtischen Druiden.“ In dem hebräischen Staate gab es zwar eine von Josephus so genannte Theokratie, d. h. eine Verfassung, in welcher das göttliche Gesetz an der Spitze stand und alle übrigen Gewalten sich ihm unbedingt unterordneten, aber keine Hierarchie. Weder Priester noch Pharisäer haben je eine solche gebildet oder bilden können. Die Priester waren weder die Verwalter des Gesetzes, noch auch, wie man allerdings oft behaupten hört, die Verfasser desselben. Wäre das Letztere der Fall, so würde an der Spitze des Pentateuchs die Vorschrift stehen: Der oberste Richter, der König, soll aus levitischem Geschlechte sein, wo hingegen dafür gegentheils ein anderer Stamm designirt wird, thatsächlich auch Oberrichter und Könige aus anderen Stämmen waren. S. das Weitere bei Saalschütz, Mos. Recht, in der Abhandlung über Theokratie, und Archäologie der Hebräer, Theil 2, Cap. 78. Auch Pharisäer waren keinesweges, wie man sie gewöhnlich bezeichnet, eine Sekte, sie waren nur der gelehrte Theil des Volkes überhaupt. Sie besetzten allerdings die höchsten Aemter und ihre Vorschriften waren für das Volk verbindlich. Dies ist aber auch bei uns der Fall. Auch in Europa müssen die Gesetzgeber Männer der Wissenschaft sein und die Regenten selbst der sogenannten Republik der Gelehrten angehören. Gelehrter aber konnte in Palästina, so wie in unseren Ländern, ein Jeder sein; die Pharisäer bildeten keine Kaste. Ebensowenig wurde der angebliche Zweck, das Volk zu beherrschen, wie der Verfasser sagt, durch gänzliche Abschliessung und Absperrung erreicht. Kein Gesetz hinderte die Israeliten, wie schon oben angedeutet worden, Fremde bei sich aufzunehmen, oder unter andern Völkern sich bürgerlich und gesellig nieder-

zulassen. Letzteres wurde seit der babylonischen Gefangenschaft immer mehr zu einer unausweichlichen Nothwendigkeit, und wenn sie hier sich in einer Absperrung befanden, so hatte sie eben nur der Hass derer zurückgestossen und isolirt, die sich ihnen gegenüber des Gesetzes allumfassender Liebe rühmten.

Ein noch viel grelleres Verkennen des wirklichen Sachverhältnisses spricht sich in folgenden Bemerkungen Seite 5 aus: „Etwa 5 Jahrhunderte nach dem Entschwinden des Buddha und 300 Jahre nach Alexander erklärte die aus dem Essenerorden hervorgegangene Schule der Christianer, dass der alte Jehova nicht mehr exclusiver Stammgott der Juden, sondern der Vater aller Menschen sei, und noch 6 Jahrhunderte später schuf der Prophet von Mecca aus alt-arabischen Traditionen, Judenthum und Christenthum u. s. w. jene dritte Religion, die ebenfalls für alle Erdensöhne bestimmt sein sollte. Wenn nun die blos stamm- und volksthümlichen Culte im Allgemeinen jeden Fremden ausschlossen, so lag es im Princip des Buddhismus, des Christenthums und des Islam, unbegrenzte Propaganda zu machen, Volk auf Volk in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen und dadurch zu einer höheren Einheit in der Kirche zu verbinden. Wirklich haben sie im Mittelalter fast die ganze bekannte Welt erobert, und jede der genannten Kirchen lebt noch jetzt der Hoffnung, dass sie dereinst die allgemeine und alleinige, und dass alsdann eine Heerde und ein Hirte sein werde.“ Der von Vielen nachgesprochene Irrthum, dass der Pentateuch, die Propheten oder andere Bücher des A. T. einen Nationalgott lehren, ist bereits von gründlichen protestantischen wie katholischen Theologen genugsam widerlegt worden. Die Bibel fängt mit der Lehre an, dass Ein Gott alle Welten erschaffen habe, dass aus dem Einen von ihm geschaffenen Menschenpaare, der Einen von ihm geschützten Familie des Noah alle Völker der Erde hervorgegangen, dass sie Alle also nur Einen Gott und Schöpfer haben, wenngleich nicht erkannt haben. Ich schütze und leite Dich und gebe Dir Sieg, spricht der Gott der Hebräer bei Jesaias zu Cyrus, obschon Du mich nicht kennest. Abraham nennt seinen Gott den Richter der ganzen Erde, der auch von den heidnischen und verderbten Sodomitern sein Strafgericht wo möglich abwenden werde. In den mosaischen Gesetzen verbietet Gott, gewisse heidnische Völker zu bekriegen und ihre Län-

dereien in Besitz zu nehmen, ebenso Andere vom Bürgerrechte zurückzuweisen, er gebietet in Bezug auf alle Völker der Welt: „Liebe den Fremdling wie Dich selbst," so wie von Ihm selbst gelehrt wird, dass Er auch den Fremdling liebe und ihm Brot und Kleidung gebe. Gott ist also nach der mosaischen Lehre Schöpfer, Beschützer und Versorger aller Völker. Nach den Psalmen waltet über alle Völker sein Gericht. Wer die Propheten gelesen hat, wird wahrlich nicht sagen, dass sie einen Nationalgott lehren, und die sogenannten Pharisäer endlich sagen: Ein Heide, der das göttliche Gebot erfüllet, ist gleich dem Hohenpriester, denn es stehet geschrieben: der Mensch solle diese Gesetze erfüllen, dass er durch sie lebe; hier sei nicht gesagt: der Hohepriester, der Levit, der Israelite, sondern: der Mensch. Also nicht erst die „Schule der Christianer," wie der Verf. sagt, trat mit der Lehre auf, dass Gott der Vater aller Menschen sei. Hierdurch erledigt es sich von selbst in Bezug auf die israelitische Lehre, was der Verf. ferner von volksthümlichen Culten sagt, dass sie jeden Fremden ausschlossen und die von ihm gerühmte „unbegrenzte Propaganda" des Christenthums und des Islam hat bekanntlich auch ihre Schattenseiten. Wenn schliesslich der Verf. von den dreien von ihm hervorgehobenen Religionen rühmt, dass sie der Hoffnung leben, es werde dereinst eine Heerde und ein Hirte sein, so ist dies bekanntlich die Weissagung der hebräischen Propheten, deren Erfüllung theils schon zu sein, theils sie noch weiter anzubahnen, das Christenthum als seinen Ruhm und als seine letzte Hoffnung bekennt. **

Die makkabäische Erhebung. Vortrag auf der Rose zu Jena gehalten von Dr. Wilhelm Rossmann. Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1860. (Dem Vater des Verfassers, Pastor zu St. Ulrich in Braunschweig gewidmet.) VIII. u. 47 S. in 8.

Wenn in neuerer Zeit die hohe Bedeutung des Kampfes jener heldenmüthigen Makkabäer gegen tyrannische Unterdrükkung in israelitischen Kreisen und Gemeinden an Würdigung gewonnen hat, so muss es erfreulich sein, auch von nicht-israelitischem Standpunkte aus, nicht blos den edlen Heroismus der Hasmonäer anerkannt, sondern — was noch mehr — die welt-

historische Bedeutung, welche jene Erhebung eines Häufleins jüdischer Heldensöhne gegen die syrische Macht für alle Zeiten hat, dargelegt zu sehen.

Im Vorworte spricht sich der Verf. zuvörderst darüber aus, dass in Bezug auf die jüdische Geschichte weder die (christlich) supranaturalistische, noch die zeither geübte rationalistische Anschauungsweise beizubehalten sei. „Erstere ist überwunden und nicht mehr möglich." Letztere aber (die rationalistische Anschauung) habe durch Eliminirung des Wunderbaren und Providentiellen die jüdische Geschichte zu einer armen, dürftigen herabgedrückt, die neben dem lebendigen Reichthum der Gegenwart nicht werth sei, behandelt zu werden. Jetzt käme es nun darauf an, aus den Werkstücken des zertrümmerten Gebäudes der Orthodoxie einen neuen, in sich zusammenhängenden und geschlossenen Bau aufzuführen. Mit anderen Worten: die Geschichte des Volkes Israel sei weltgeschichtlich in wissenschaftlichem Sinne zu lösen, damit sie unter den Elementen der allgemeinen Bildung ihr volles Recht wiedergewinne. Der Verf. will nun zur Lösung dieser Aufgabe einen Versuch machen und hat hierzu die Skizzirung des makkabäischen Kampfes gewählt, da in demselben die Entwickelung beider Cultursysteme (Judenthum und Heidenthum) in ihrem Gegensatze wie in ihrer Gemeinsamkeit, mit einem Blicke deutlich zu übersehen sei.

„Der Makkabäerkampf war ein Principienkampf ähnlich jenem, den Deutschland gegen die Katholicität der mittelalterlichen Bildung führte, und ähnlich jenem, in welchem die deutsche Nation die Menschheit von der Gefahr befreite, durch die Katholicität der Aufklärung geistig ertödtet zu werden (S. 10)." Letzterer Passus ist jedenfalls etwas dunkel. Bezieht er sich auf das Ringen der gründlichen deutschen Wissenschaft mit der verflachenden französischen Aufklärung des vorigen Jahrhunderts oder auf die Befreiungskriege von 1813—15? Diese beseitigten aber nicht „die Katholicität der Aufklärung," sondern die Katholicität der Macht, welche in einer Hand vereinigt war und wodurch die Menschheit geistig ertödtet zu werden sich bedroht sah. — Es werden nun (bis S. 25) die wesentlichen Durchgangsphasen des Heidenthums, besonders des Hellenismus, von naïver Naturpoesie bis zum philosophischen Doctrinalismus, und endlich dem alexandrinischen Eclecticismus geist-

reich beleuchtet und wird gezeigt, wie die politischen Verhältnisse der Staaten, nach innen und aussen, mit jenen ideellen Anschauungen immer Hand in Hand gingen. Aus den einzelnen griechischen Städten und Völkerschaften (naïver Naturzustand) entwickelte sich der griechische Gesammtstaat (Doctrinalismus) und hieraus wieder Alexander's Weltmonarchie, die im Eclecticismus der verschiedenen Culte ihren Stützpunkt finden musste. Doch hatte mit der vermehrten Cultur das Selbstbewusstsein sich doch nur in Beziehung des Einzelnen, Gegebenen gesteigert. Der Zusammenhang einer in sich bestehenden geistigen Welt, mit anderen Worten — der lebendige Gottesgedanke — war abhanden gekommen. Auch das jüdische Wesen erfasste jenes mechanische Getriebe und drohte es zu zermalmen. Doch die Makkabäer erretteten das Judenthum hiervon (Skizzirung des Makkabäerkampfes S. 25—30). Auch die jüdische Nation hatte jene drei Phasen zu durchlaufen gehabt. Bis unter David naïver Naturzustand. „Das jüdische Volk war ein Ackerbau treibendes, es bestand fast ausschliesslich aus Bauern und bäuerlichem Adel (?). Mit der ruhigen Gleichmässigkeit bäuerlicher Beschäftigung, mit der Stätigkeit der Verhältnisse, welche sie hervorruft, hängt der Charakter der mosaischen Religion auf's Innigste zusammen (S. 31)." — Aber seit Salomo trat eine Wandlung ein; die Einfachheit schwand und mit ihr die alte Sicherheit und Unmittelbarkeit der Ueberzeugung. — Propheten treten auf; der Blick erweitert sich; „das Haus erhebt sich in die Sphäre nationalen Lebens (S. 33)." Israel stehet nicht mehr allein da, auch andere Völker haben auf Gottes Schutz Anspruch, wie von den Propheten häufig verkündet wird. Durch diese verbindet sich in der alt-jüdischen Anschauung mit der Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes auch die seiner Freiheit. (Der Verf. nimmt nun S. 35 u. A. auch auf Zach. 14, 16 Bezug, um anzuführen, dass die Zertrümmerung des ganzen heidnischen Wesens schon von früheren Propheten verkündet worden sei. Es ist aber noch unentschieden, ob die nur gedachte Stelle nicht einer viel späteren Periode angehört.) In Folge der assyrischen Wegführung der zehn Stämme und des babylonischen Exils ward der Einzelne nachdenkend über das Geschick seines Volks; Jeder fand die Schuld in sich selbst, und damit gründete er seine Individualität. Nun wurden, wie zu derselben Zeit in Griechen-

לבלבין, die andere אניצת נץ; später kamen beide in den Text und ein Unbefugter setzte ein ויו vor אניצת נץ. Dass die ursprüngliche Uebersetzung אפיקת לבלבין war, zeigt Jonathan.

Wir fügen hier noch eine Stelle aus Onkelos an, die wegen ihrer auffallenden Auffassung die Aufmerksamkeit des Rambam und des Ramban auf sich zog. Exod. 20, 16: דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים übersetzt Onk.: ממל את עמנא ונקבל וידבר ה' אל ולא יתמלל עמנא מן קדם ה'[1]). Onk. gibt allenthalben mit dem entsprechenden ומלל ה' עם, fühlte sich also nicht veranlasst, die Anthromorphie zu umschreiben, weil wahrscheinlich in dieser gewöhnlichen Redeweise Anthromorphisches nicht wahrzunehmen war: warum machte er gerade an dieser Stelle eine Ausnahme und setzte den Passiv mit dem decenten קדם? Rambam More 2, 31 sucht hierfür eine philosophische Auskunft; Ramban Commentar z. St. erblickt hier eine tiefer liegende mysteriöse Andeutung. Es ist aber diese Stelle ganz der Uebersetzungsweise gemäss, die bei Onkelos an ähnlichen Stellen wahrzunehmen ist. Onkelos vermeidet nicht nur Anthromorphien u. s. w., sondern sucht sich auch der höchsten Decenz in dem von der Gottheit Ausgesagten oder zu ihr in Bezug Stehenden zu befleissigen. Diesem gemäss sucht er auch, wenn eine Handlung zu Gott und zu einem Sterblichen zugleich in Beziehung stehet, das Ausgesagte durch einen verschiedenen Ausdruck oder die verschieden wiedergegebene Handlung auseinander zu halten. So Exod. 14, 31: ויאמינו בה' ובמשה עבדו Onk.: והימנו במימרא דה' ובנביאות משה עבדיה. Numer. 21, 5: ואתרעם עמא במימרא דה' ועם ויבבר העם באלקים ובמשה. Onk.: משה נצו. Das. 12, 7: כי דברנו בה' ובך. Onk.: ארי אתרעמנא קדם ה' ועמך[2]). Diese Auffassung tritt nun auch an unserer Stelle hervor. Hier wird eine Handlung von einem Sterblichen und von Gott: das Sprechen דבר, in gleicher Weise ausgesagt. Es musste daher in Beziehung zu Gott in höherer, decenter (דרך כבוד) Weise wiedergegeben werden: לא יתמלל מן קדם.

Fr.

[1]) Die gewöhnlichen Ausgaben haben ולא ימלל עמנא ה'; die Bologner Ausgabe vom J. 1482 (im Besitze der Seminarbibliothek), sowie die Walton'sche Polyglotte haben wie im Text.

[2]) Auch in der Septuaginta treten Spuren einer solchen Uebersetzungsweise hervor. Vgl. „Ueber den Einfluss" u. s. w. S. 182.

Die höchsten Gewalten im biblischen Staate.

(Gelesen in der königl. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg zur Feier des preussischen Krönungsfestes am 18. Januar 1860, vom Professor Dr. Saalschütz.)

Die Wohlfahrt der Staaten beruht wohl wesentlich auf der Balance der in ihnen wirkenden Gewalten. Es gab deren, welche der Bildung des Staates, ja der ersten kleinen Gemeinwesen vorangingen; denn die Noth war die erste Macht, welche die vereinzelten Familien zusammenführte, um in der Gemeinschaftlichkeit die Hülfe zu finden, sei es nun bei der Abwehr der Gefahren, oder bei der nutzbringenden Bewältigung der Natur. Eine zweite war die Macht der Leidenschaften in den Individuen dieses kaum entstandenen Gemeinwesens, die Macht des Egoismus, der durch Verfolgung eines Einzelinteresses das Wesen der Gemeinschaftlichkeit negirt, vielleicht bald durch Verbrechen es gefährdet. Ihm musste eine andere Gewalt entgegengestellt werden, der Führer, den die Gesammtheit sich wählte, das Oberhaupt, welches das Verbrechen strafte und strafend hinderte, den Egoismus zwang, sich selbst vergessend, mit den Andern zu gehen. Wer mässigte aber dieses Oberhaupt der Horde, wenn es, selbst der Sklave von Leidenschaften, die Andern sich als Sklaven unterwarf und, statt das Recht zu schützen, der Ungerechtigkeit fröhnte? Ihm trat daher ein Rath der Alten controlirend zur Seite, es entstand ein Cyklus von Gesetzen, um jedem Uebergriff, woher er auch komme, zu wehren. So wie die Staaten grösser, die Verhältnisse complicirter wurden, so wurde es auch immer schwerer,

bei der Anordnung des Ganzen die rechten Gesichtspunkte, bei der Abwägung der Gewalten das rechte Mass zu treffen. Wir sehen diesen Kampf in den alten Staaten, er ist auch in der neuern Welt noch nicht überall beendet. Wie lange dauerte es in den griechischen Städten, bis das Gleichgewicht der Gewalten sich hergestellt, wie lange in dem länderbeherrschenden Rom, wo dieser Kampf das grossartige Schauspiel jener Meere bietet, deren unermessliche Wogen das Schiff bald wie über breite Bergplateau's, bald durch weite Wasserthäler tragen, bis das Schwellen und Sinken der Wünsche und Interessen sich geschwichtiget und die wohlgeordnete Maschine des Staatsschiffes im gleichen Wasser dahinfuhr. Wie es aber erfreulich ist, von der Höhe des Ufers dem Wechsel und dem Schwanken der Wellen zuzuschauen, so können wir auch freudiger von der Gedankenhöhe des heutigen vaterländischen Festes in die weite Vergangenheit der um den innern Frieden ringenden Völker hinschauen. Denn uns begeistert das Bewusstsein, in einem Staate zu leben, der, wie er einst am heutigen Tage von kräftiger Hand in seiner vollen Selbsständigkeit begründet wurde, so unter der Leitung edler Fürsten zur allmählichen Entwickelung seiner herrlichen Institutionen gelangte und doch, weil jeder Stillstand Tod und nur in der Bewegung Leben ist, sich noch nicht damit begnügt, im Ganzen bewundernswerth das Gute erreicht zu haben, sondern immerdar noch in dem Einzelnsten glücklich nach dem Bessern strebt. Wie viele Formen der Staatsverfassungen entstanden und fielen wieder, ehe Preussen, dessen Wiegenfest wir feiern, zur siegreichen Manneskraft sich entwickelte! Wie viele Gesetzgeber scheiterten an dieser ernsten Aufgabe! Die Geschichte ihrer Lösung ist gewiss in jeder Hinsicht wichtig und lehrreich. Es sei daher gestattet, in folgenden flüchtigen Zügen ein Bild der ältesten Zeit, in der sich ja immer auch die neueste spiegelt, zu entwerfen und die Art und Weise zu schildern, wie in dem biblischen Staate die verschiedenen höchsten Gewalten zur Geltung kamen, gegen einander abgewogen und in Einklang gebracht waren.

Der biblische Staat nimmt wohl seiner Idee nach, von Seiten des Staatsmannes wie des Alterthumsforschers, mindestens dasjenige Interesse in Anspruch, welches wir den Systemen der alten Staaten überhaupt, der orientalischen und abendländischen, ja selbst auch der idealen Republik Plato's zuwenden, und umsomehr. als er, jenen gegenüber, manches Eigenthümliche hat. Denn die Verfassungen der klassischen, wichtigsten Staaten, Rom's, Sparta's und Athen's, waren ja wesentlich nur Städte-Einrichtungen. Der Gesetzgeber hatte ja vorzüglich nur die Stände und die Volksmenge der Einen Stadt im Auge. Von hier aus wurden die unterjochten, eroberten, verbündeten Städte und Staaten durch Statthalter, durch Klugheit und Waffengewalt festgehalten und geleitet. Es genügte, dass vor Allem die herrschende Stadt in sich wohl regiert und einig war. Nur auf diese beschränkte sich die demokratisch-republikanische Idee, die so hoch gestellt ward und der der Gesetzgeber, wenn er Eingang finden wollte, vorzüglich Rechnung trug. Der Ort Rom war in sich selbst Republik. Die Frage, ob König oder Senat, ob lebenslängliche oder wechselnde Magistrate, war ihrem republikanischen Gehalte nach hier nur für den Umfang Einer Stadt gelöst, wo Eines wie das Andere in Anwendung kommen konnte. Das über alle Welttheile sich erstreckende Römische Reich aber war nicht Republik, sondern Despotie, und zwar in dem eisernsten Sinne des Wortes, nur dass hier der Despot nicht, wie in Asien, Ein Mann, sondern eine ganze Stadt war, die sich, wenn nothwendig, auch bis auf jenes Mass concentriren konnte, indem ein Dictator die Summe der römischen Gewalten in seiner Hand zusammenfasste, eine bewundernswerthe Erfindung des römisch-politischen Geistes. Zwischen den asiatischen Despotieen also, wo der ganze Staat nur um des Einen Mannes Willen da zu sein schien und die Volksmeinung, seinem Willen gegenüber, fast Null war, wo ihm gegenüber das Leben und Wohl der Uebrigen keine sichere Bürgschaft hatte, zwischen ihnen und jenen europäischen Republiken stehet das palästinensische, das biblische Staatswesen als ein bedeutsames Mittelglied da.

Hier sollte nach den Intentionen des Gesetzgebers keine asiatische Despotie, auch keine egyptische Hierarchie, kein Kastenstaat sich gestalten, hier handelte es sich nicht zunächst um die Einrichtungen und Regierungsweise einer Stadt, sondern eines Landes und eines in vielen Städten gleichberechtigt wohnenden Volkes. Die Tendenzen des biblischen Staates stehen also denen unserer heutigen Staaten näher, zumal da ja für alle unsere jetzigen Einrichtungen biblisch-religiöse und ethische Ideen massgebend sind. Der Form nach aber und in der Ausführung musste natürlich Vieles anders sein, um den Verhältnissen und Neigungen der damaligen Zeiten Rechnung zu tragen oder abwehrend entgegenzutreten. Das grosse Interesse, welches die biblisch-politischen Institutionen jedem denkenden Manne darbieten, ist lange ganz übersehen worden, weil man in der Bibel eben nur Theologie suchte, und dieses Studium nur Theologen überliess, bis etwa vor 60 Jahren Michaelis in seinem Mosaischen Rechte die Aufmerksamkeit auch der Staatsmänner und Rechtslehrer hierher leitete, und Napoleon, indem er den Exodus bei seiner Expedition nach Egypten mitführte, auch den Beweis gab, dass der Lehrreichthum der mosaischen Urkunden sich weit über das theologische Fachgebiet hinaus erstrecke.

Fragen wir, um einen Massstab zu gewinnen, nach den Mächten und Einflüssen, welche heutigen Tages sich im Staate geltend machen, so würde man zuvörderst nennen: die Macht des Staats-Oberhauptes und des Gesetzes, vermittelt durch die Obrigkeiten, ferner die des Volkes, vermittelt durch seine Vertreter, wo nämlich constitutionelle Formen eingeführt sind, die Macht der Kirche oder der Hierarchie, die staatlichen Vertheidigungsmittel, um nach Aussen hin die eigene Selbstständigkeit zu schützen, endlich die in neuerer Zeit auch nicht gering angeschlagene Macht der öffentlichen Meinung, geleitet und zum Ausdruck gebracht durch die Presse; in gebildeten Staaten ist es zugleich die sich selber controlirende Macht der Intelligenz. Suchen wir nun im Alterthume die Parallelen dieser Mächte, so werden wir uns zunächst nach

den Verhältnissen des Fürsten- oder Königthums umsehen. Wir finden es in den klassischen Staaten nach allerdings zeitlanger Dauer durch Revolutionen beseitigt, gegentheils im hebräischen Staate durch eine Art von Revolution für immer eingeführt, in andern Ländern Asiens zur uneingeschränkten Despotie gesteigert, in Egypten mit einer allmächtigen Hierarchie identificirt.

Das monarchische Princip im Allgemeinen herrschte vom Anfange her im mosaischen Staate. Ohne weitere Formen, nur durch moralische Gewalt und als Dolmetsch des göttlichen Willens stand Moses an der Spitze des Volkes. Schon er wird an einer Stelle des Deutoronomiums im Schwunge dichterischer Rede König genannt. Nach ihm und seinem Willen gemäss leitete Josua das Ganze, diesem folgten bekanntlich die Männer, welche je das freie Vertrauen des Volkes auf sich gezogen hatten, sie walteten lebenslänglich, ihr Titel war: Richter, Schofet, den wir auch bei den Karthagern wiederfinden, in der von Livius uns überlieferten Form Suffetes und Suffes, welches letztere wahrscheinlich nur die falsche römische Aussprache für Suffet gleich Schofet ist. Den Richter Samuel aber forderte das Volk auf, statt dieser bisherigen Verwaltungsform das stetigere und energischere Königthum einzusetzen. Zwar rieth der Prophet in Rücksicht der Verhältnisse jener Zeit davon ab; das Volk aber setzte gegen ihn, dem es bisher in Allem gefolgt war, und welchem es auch bis an sein Lebensende Vertrauen und Verehrung bewahrte, in dieser Angelegenheit den einmal gefassten Entschluss durch, und so ging aus der Wahl Samuel's der erste König hervor. Will man dieses Auftreten der Volksführer gegen den an der Spitze der Verwaltung und Gerechtigkeitspflege wirkenden Mann eine Revolution nennen, so hatte sie, wie im Frühern angedeutet, eine Tendenz und Wirkung, welche derjenigen der Revolutionen der anderen alten Völker ganz entgegengesetzt war. Diese nun einmal eingesetzte Regierungsform wechselte das seinem Wesen nach conservative biblische Volk mit eigenem Willen niemals wieder. Der gute König blieb ihm das Ideal der Herrscherwürde, wie

sich dies in vielen Sprüchen der Dichter und Volkslehrer andeutet. An die Bezeichnung des Fürsten, als Gesalbten Gottes, knüpfte sich die Idee seiner Unverletzlichkeit. In der Lehre: „ehrfürchte Gott und den König und mische dich nicht unter die Veränderungssüchtigen," spricht sich jene Meinung und jener conservative Sinn gleichfalls entschieden aus.

Der Macht des Königs aber, die in Asien leicht zur Despotie neigt, stand zunächst die des Landesgesetzes gegenüber. Er durfte keine mit demselben im Widerspruch stehende Verordnungen erlassen, er musste sich als Diener Gottes ganz seinem Willen fügen, wie dessen Ausdruck in dem biblischen Volksgesetzbuche vorlag. Auch ein eigentliches Königsgesetz ist uns erhalten worden. Es findet sich im Pentateuch und enthält staatliche und internationale Vorschriften, welche charakteristisch sind. Der König soll keine grossen Schätze sammeln; für ein einfaches Naturvolk, dessen Beschäftigungen sich auf Landbau concentrirten, passten solche Neigungen des Fürsten nicht. Er soll nähere Beziehungen mit Egypten vermeiden, die dem israelitischen Staate in der That politisch nur als schädlich sich erwiesen, und daher nicht auf grosse Pferdeankäufe Gewicht legen, die nur von Egypten her bewirkt werden konnten und für ein Gebirgsland, wie Palästina, weniger Werth auch in strategischer Beziehung hatten. Der König soll kein grosses Harem halten, welches damals ein Gegenstand des fürstlichen Luxus war. Er soll eine Abschrift des Gesetzbuches stets bei sich haben, um nach demselben zu regieren und auf dass er sich im Herzen nicht über seine Brüder erhebe, d. h. wohl, dass er nicht aufhöre, sich als Mensch zu fühlen; wir wissen ja, dass die Eitelkeit der späteren römischen Fürsten nur in der Erhebung zum Götterstande ihr Genügen fand. Endlich sollte noch der König von israelitischem Stamme sein, eine für diese Würde allein und ausnahmsweise eingeführte Bestimmung, da selbst heidnische Nichtisraeliten nirgend z. B. von dem Amte der Richter oder eines Feldherrn ausgeschlossen waren, was auch factische Vorkommnisse bezeugen, und im All-

gemeinen das Grundgesetz galt, das wiederholentlich und wörtlich lautet: der eingewanderte Fremde und der Einheimische sollen in Rechten gleich sein.

Ausserdem war das Königthum von der seit je bestehenden Volksvertretung umgeben, gewiss das älteste Beispiel dessen, was man jetzt constitutionelle Formen nennt, um so interessanter, da ihre Weise eine ganz andere, als später und anderswo, nämlich die naturgemässeste war, freilich nur in den damaligen einfachen und patriarchalischen Verhältnissen möglich. Die in neuerer Zeit so viel erwogene Frage, in welcher Art die Volksvertretung gebildet werden, die Wahl erfolgen solle, erledigte sich im biblischen Staate dahin, dass die Aeltesten und Patriarchen der Familien, Geschlechter und Stämme die Repräsentanten und den Rath des Volkes bildeten. Sie waren die natürlichsten Vermittler, durch sie trat man mit seiner ganzen Masse in Beziehung, denn dem Willen des Patriarchen entzog sich in Ehrfurcht nicht leicht Einer der Jüngeren. Schon in der frühesten Zeit, schon in Egypten fand Moses dieses Verhältniss vor, und er benutzte es bei dem Befreiungswerke. Denn er berief die Aeltesten und trug ihnen die nöthigen Massnahmen vor, welche sie im Namen der Uebrigen acceptirten. Auch die ganze mosaische Gesetzgebung nahm diesen Weg. Die Vorschriften und Einrichtungen, wiewohl göttlich-gebotene, mussten von den Volksvertretern erst als solche anerkannt und angenommen sein, um auch alle Uebrigen zu verpflichten und den Uebertreter straffällig zu machen. Dem Bibelleser, welcher diese damaligen Verhältnisse nicht kennt, wird so Manches in den verschiedenen biblischen Büchern dunkel bleiben. Wir finden in solcher Art nicht blos Vorschläge von Institutionen, welche Moses den Repräsentanten des Volks vorträgt und die von diesen gebilligt und in Ausführung gebracht werden, wie z. B. die nicht einer Offenbarung, sondern dem Midianiter Jethro wahrheitsgetreu zugeschriebene Richter-Institution, wir finden auch Gesetzes-Vorschläge, die von dem Rathe der Alten, ja selbst einzelnen Petenten ausgehen, und die von dem Gesetzgeber adoptirt werden, wie z. B. das reforma-

torische, wichtige Erbgesetz, das auch Töchter, wie in Athen, als Erbinnen unter Umständen zuliess, sammt den Modificationen dieser Neuerung.

Das Princip der Vertretung als solcher, nämlich der mitlebend Abwesenden und der Nachkommen durch die in der constituirenden Versammlung Gegenwärtigen wird im Deuteronomium auseinandergesetzt, und der Grundsatz der Selbstbestimmung und freiwilligen Annahme der Glaubensrichtung, ohne welche das religiöse Bekenntniss eines Menschen keinen Werth hat, wird auch von Josua, dem Nachfolger Mosis, noch anerkannt. Er stellt vor seinem Lebensende in einer feierlichen Versammlung den Vertretern des Volkes, nach einer mahnenden und beweglichen Anrede schliesslich anheim, selber nochmals zu wählen, ob sie dem wahren Gotte oder etwa einem der Heidengötzen dienen wollten, wobei er aber hinzusetzt: „ich und mein Haus wir wollen dem Ewigen dienen.“ Die eben dahin gehende Erklärung der Vertreter nimmt er schriftlich zu Protokoll, und dasselbe wird als wichtige Urkunde an heiliger Stätte beigelegt. Die genaue Constituirung dieses repräsentativen Volksrathes schon unter Moses ersieht man auch aus der Art seiner Berufung im damaligen Lager. Sie geschah durch verschiedene Trompetensignale, deren Tonfiguren angedeutet werden, je nachdem der grosse Rath, oder ein kleinerer, der nur aus den Stammesfürsten bestand, sich versammeln sollte, es bedurfte also nicht einer näheren Bezeichnung oder persönlichen Aufforderung der Einzelnen, weil schon ein für alle Male bestimmten Männer.

In den etwa 300 Jahren nach Josua, unter der Leitung der Richter, bei deren Geschichte der Verfasser öfter hinzusetzt: „damals war kein König in Israel, Jeder that, was ihm beliebte,“ war es mitunter dieser Volksrath allein, der das Ganze in keine Anarchie ausarten liess, sondern ihm eine organische Lebendigkeit und Beweglichkeit erhielt. Allerdings war das Band der Stämme gelockert, sie wurden einzeln unterjocht, ohne dass die andern sich rührten, bis ein Mann im Volke aufstand, Einmal wird auch eine Frau, Deborah, genannt, entweder

bis jetzt mit dem Oberrichteramte, wie die letztere, schon betraut, oder sich durch die jetzt beginnende öffentliche Wirksamkeit auch dazu empfehlend. Ein Solcher rief dann das Volk zusammen, d. h. er ging oder schickte zu seinen Aeltesten und Vertretern, und wusste er diese für sein Befreiungswerk zu gewinnen, weckte er nur unter ihnen den Sinn für die gemeinsame That, so wirkte Jeder von ihnen in seinem Stamme, seiner Stadt und Familie das Weitere, und ein gewaffnetes Aufgebot stellte sich bald unter des neuen Richters Befehle. Durch die Bildung stehender Heere entzogen die Könige sich theilweise dieser Abhängigkeit, doch blieb die Uebereinstimmung mit den Volksvertretern ihnen äusserst wichtig, so wie bester Schutz und Förderung, ebenso auch das Zerreissen dieses Bandes von den gefährlichsten Folgen. Ein sprechendes Beispiel von dem Letzteren, so wie von dem Wesen und der grossen Bedeutsamkeit dieser repräsentativen Institution gewährt uns die Theilung des Reiches unter Rehabeam, dem Sohne des so mächtig herrschenden Salomo. War auch der König, wie Saul, durch den Propheten designirt, oder trat er die Erbfolge seines Vaters an, er galt nicht als König, bis das Volk ihm gehuldigt. Dies sollte auch bei Rehabeam geschehen. Die Bezeichnung „das Volk" will aber hier nicht etwa sagen: die versammelte Volksmenge der Hauptstadt, sondern die aus allen Provinzen zusammengekommenen Vertreter des Volkes. Sie wollten ihm zuerst gewisse Bedingungen vorlegen, die auf Erleichterung der unerträglich gewordenen, grossen Lasten abzielten. Der junge Königssohn glaubte durch eine recht trotzige Antwort ihnen zu imponiren, aber er verletzte sie so tief, dass die Versammlung, ohne ihm zu huldigen, auseinanderging. In diesen Vertretern hatte er das Volk zusammen, waren sie nicht mehr da, so war jede Beziehung zu dem letztern abgebrochen, und konnte oder wollte er nicht mit einem Heere das Land neu erobern, wie Feindesgebiet behandeln und in Unterwürfigkeit halten, so vermochte er es nicht zu hindern, dass die grössere Zahl der Stämme sich in Jerobeam einen König wählte und ein besonderes Reich Israel bil-

dete. Auch noch die Makkabäer beriefen diese Aeltesten und bedienten sich dieser, von manchen Forschern in Bezug auf die Characteristik der damaligen Verhältnisse zu wenig gewürdigten Institution, um sich des Beistandes der Massen zu vergewissern.

Sehen wir hier nun Königthum und Volksthum in solcher Art vermittelt, so trat noch ein dritter Factor hinzu, dies waren die Propheten. Sie vertraten, als inspirirte Volksredner, die Macht der Intelligenz, die geistigen Interessen, welche der Gesetzgeber dem biblischen Volke und Staate anvertraut hatte. Das Wesen der damaligen Intelligenz, dem allwärts herrschenden Heidenthum, jenem Menschenopfern, jener sittlichen Verworfenheit gegenüber, es concentrirte sich philosophisch, religiös und moralisch in dem Gedanken des Monotheismus, der in seinen Consequenzen — Gott als Schöpfer und Vater aller Menschen — schon bei Moses vollständig zur Anschauung gebracht, das ganze Thun des Menschen ethisch ordnete. Die Könige konnten sich, wie es auch theilweise geschah, von dem heidnisch-grossartigen Pomp des Göttercultus anlocken lassen, den Gewalten seines angstvollen Aberglaubens anheimfallen, das Volk konnte ihnen nachgehen, der Sinn für die besten, geistigen Kleinodien des Volkes konnte einschlummern, die Propheten riefen ihn wach. Sie waren die ersten, wahren Volksredner, wie sie kein anderes Volk jener alten Zeit hatte. Sie übten oft auch einen politischen Einfluss, aber immer im Interesse der Religion und Sittlichkeit überhaupt. Sie hatten stets das grosse Ganze des heiligen Volksberufs im Auge, nie persönliche Interessen. Sie bildeten keinen Orden, wenn es auch sogenannte Propheten-Schulen gab, denen Propheten eben nur vorstanden. Sie wirkten, wie Moses, nur durch moralische Energie. Sie zeichneten sich weder durch Kleidung noch durch Lebensweise aus, es sei denn, dass Beides ihre Dürftigkeit und das geringe Mass ihrer Bedürfnisse verrieth. Sie bezogen nirgendwoher ein Einkommen. Sie vergassen ihrer Noth, indem sie des Volkes und seines Berufes gedachten, und waren Märtyrer, oft die Opfer

ihres begeisterten Strebens. Aber wie warfen sie ihre Begeisterung in die Massen des Volkes? Wie regten sie dasselbe oft wie Einen Mann zu grossen Thaten, zur neuen Gottestreue auf? Gleichfalls durch das bereits erwähnte Mittel. Das Gesetz sicherte ihnen ein Einziges, nämlich die Redefreiheit. Mit ihren Reden wandten sie sich an die Alten und Vertreter des Volkes, sie hielten sie auch an Festtagen vor gemischten Versammlungen, Männern und Frauen. Durch jene Kette der Alten zündeten sie weiter, was jetzt die Presse ist, war und wirkte damals der durch jene patriarchalische Volks-Constitution vermittelte Verkehr. Für das rechte Thun der Propheten aber war in der göttlichen Lehre selbst die Controle, mit ihr im Widerspruche wurden sie strafbar, nur auf diesem Boden, wo das Gesetz irgend geachtet war, blieben sie sicher, nur aus dieser Quelle sogen sie ihre Begeisterung.

Es gab in den alten Staaten noch eine andere Macht, welche theilweise alle die übrigen Einflüsse in Schatten stellte und um so gewaltiger herrschte, als sie über die Gewissen gebot, dies war die Hierarchie. Ganz verschieden hiervon sehen wir den politischen Einfluss des Priesterstandes und des ganzen Levitenstammes im biblischen Staate auf ein sehr bescheidenes Mass reducirt, wenn es auch in manchen Büchern anders zu lesen ist, weil man, statt die quellenmässigen Beweise zu suchen, sich von der vorgefassten Meinung leiten liess, dass es hier so gewesen sein müsse, wie in den Kastenstaaten der alten Welt. Wir können indess auf diesen Gegenstand hier nicht weiter eingehen und nur an folgende Umstände kurz erinnern.

Stand in Egypten die Priesterkaste als die höchste da, so dass auch der König ihr angehören musste, so war im biblischen Reiche ein anderer Stamm zum herrschenden designirt, nämlich der Stamm Juda, aus welchem denn schon der zweite König, David, und die folgenden hervorgingen; und da der Levit Samuel den ersten König noch aus einem andern Stamme wählte, so schlug er keinen Leviten und keinen Priester vor, sondern den Benjaminiten Saul. Schon dieser behandelt die Priester ganz

als seine Untergebenen, was in einem hierarchisch geschulten Staate wohl nicht möglich gewesen wäre. Zu Salomo's Zeit zählt der Hohepriester einfach mit unter den Hofbeamten. Wesentlich waren die Priester Diener des Opfercultus, der nach den deutlichen Tendenzen der mosaischen Institutionen, weil auf einen einzigen Ort beschränkt, nicht dauernd sein konnte und der in der That schon während der babylonischen Gefangenschaft ruhete und seit dem Untergange des Tempels und der vorhergesagten Zerstreuung aufgehört hat. Wollten die Priester ihrem Stande Ehre machen und im Volke irgend Etwas gelten, wovon auch ihre äussere Existenz abhing, so mussten sie vor Allem würdige Männer sein und die wissenschaftlichen Kenntnisse der damaligen Zeit in sich vereinigen, wie wir die letzteren bei den Propheten und Dichtern in einer oft überraschenden Gründlichkeit und Fülle in Anwendung gebracht finden. Da es einem Jeden im Volke freistand und in den Prophetenschulen auch die Gelegenheit sich darbot, jeden Grad der damaligen Bildung zu erlangen, so hatten die Priester hier kein sich selber bemessendes Monopol, sondern ein Wetteifer mit Allen war ihnen unerlässlich und sollte sie in einer fortwährenden Geistesbewegung erhalten, durch deren Mangel die Kasten der alten Staaten allmählich entarteten.*)

Das Oberhaupt des Heeres, wie auch des von den Aeltesten zu dessen Verstärkung bei besonderen Gelegenheiten gestellten Landsturms, war der König. Fremde Truppen, wie in Karthago, wurden nicht in Sold genommen. Auch damals schon und durch das Gebot der Schrift war ein Jeder berufen, zu kämpfen mit Gott, für König und Vaterland. Auch sonst noch liegt bei Betrachtung dieser ehrwürdigen biblischen Institutionen vielleicht mancher Vergleich mit denen unseres Vaterlandes nicht zu

*) Die vollständigen, auf umfassenden Forschungen beruhenden Beweise für die in dem Vortrage entwickelten und angedeuteten Ansichten wird der geneigte Leser in den Werken des Verfassers über Mosaisches Recht und Archäologie der Hebräer leicht unter den betreffenden Abschnitten auffinden.

fern. Wir sehen auch in diesem das Königthum hoch verehrt und mächtig, die Intelligenzen des Volkes durch Vermittelung seiner Vertreter wohl benutzt, die Anstalten der Bildung und die Mittel, die nationalen Ueberzeugungen zu erleuchten nach den Forderungen der Zeit, in einem edlen Geiste geregelt und Priesterthum und Wissenschaft mit einander wetteifernd, und von Begeisterung, Licht und Liebe durchdrungen. Wir sehen das Vaterland in seiner Lehr- und Wehrkraft, seinem Fürsten- und Bürgerthum zum schönen Ganzen wohl geeinigt und alle seine Behörden schützend und fördernd ineinandergreifen. Möge über dasselbe ferner, wie bisher, die Gnade Gottes wachen, möge Er die Leiden unsers allergnädigsten Königs barmherzig mildern, dem königlichen Regenten und allen Trägern und Stützen dieses Königthums, dessen Fest wir heute feiern, wie allem ihrem edlen Beginnen, Seinen Segen zuwenden für und für!

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph.

Von Dr. M. Joël.

(Fortsetzung.)

I. Der Milchamot des Gersonides.

Der Milchamot will kein vollständiges philosophisches System aufstellen aus dem einfachen Grunde, weil dieses System schon vorhanden ist, d. h. weil Gersonides sich eins fühlt mit den übrigen Aristotelikern, und seine Abweichungen nicht so bedeutend erscheinen, dass er darum aufhörte, Aristoteliker zu sein. Aber er enthält auch wiederum keine beliebig und aus zufälligem Interesse gewählten Themata. Wer nämlich auf die philosophische Erbschaft achtet, die G. und seine Zeit angetreten, der erkennt bald die Nothwendigkeit der Aufgaben, an die derselbe sich macht. Er fängt genau da an, wo die philosophische Welt durch Averroes und die jüdisch-theologische durch Maimoni hingestellt worden war. Er weiss, was zu lösen ist und um was es sich handelt, und geht an die Arbeit mit der Selbstständigkeit, die zu einer solchen Lösung ge-

mitzutheilen, und es wohl schwerlich einem Leser erwünscht sein dürfte, die häufig allzu lang ausgesponnenen Untersuchungen in extenso vorgeführt zu erhalten, so glaubten wir doch, um neben den Meinungen auch die Methode des Gersoniden zur Anschauung zu bringen, die erste Abhandlung etwas weitläufiger geben und erst für die übrigen der erforderlichen Kürze uns befleissigen zu müssen.

a) Gersonides' Abhandlung über Unsterblichkeit.

Die Methode, die G. bei seiner Untersuchung befolgt, könnten wir die aristotelische nennen. Durch eine eingehende Kritik nämlich der Meinungen, welche die früheren Ausleger des Aristoteles aufgestellt, bahnt er sich den Weg zu seiner eigenen. Selbstverständlich jedoch dürfen wir bei Gersonides weder die Absicht, noch bei seinen erst aus dritter Hand abgeleiteten Quellen die Möglichkeit voraussetzen, eine authentische Interpretation des Aristoteles zu geben. In jener Zeit legte man ja überhaupt einen Philosophen nicht in der Absicht aus, zu finden, was dieser Philosoph gedacht, sondern was man selber denken sollte. Da der Nachtheil eines solchen Verfahrens zu sehr auf der Hand liegt, um hervorgehoben werden zu müssen, so halten wir es umgekehrt für geeignet, auch einmal den Vortheil, den die Sache hatte, anzumerken. Die Philosophen des Mittelalters, weil sie in der Philosophie des Aristoteles nicht einen überwundenen Standpunkt sahen, den man nur geschichtlich zu begreifen hat, sondern die Philosophie schlechthin, sahen sich dringender als die modernen Interpreten zu Ergänzungen genöthigt, wo das aristotelische System eine Lücke liess. Diese Ergänzungen gehen wohl häufig weit über die Intention des Aristoteles hinaus oder verkennen sie, aber nicht selten auch sind sie aus einer so tiefen Kenntniss des aristotelischen System's selbst geschöpft, dass man in ihnen nothwendige Ergänzungen erkennt. So hat auch Lewi ben Gerson, ohne von einem authentischen Aristotelestext auszugehen, dennoch des Aristoteles wahre Meinung in der Unsterblichkeitsfrage besser getroffen, als man es bei seinen Mitteln erwarten sollte. Doch sehen wir uns hier, auf die Gefahr hin, Manches aus der Abhandlung selbst vorwegzunehmen, genöthigt, den Leser durch eine kurze Orientirung bis an die Schwelle derselben zu führen,

da diese eine Bekanntschaft mit den Hauptzügen der aristotelischen Psychologie voraussetzt und sofort mit der Frage nach dem Wesen des Geistes beginnt.

Aristoteles Lehre von der Seele ist die Anwendung einer bekannten, von ihm zur Erklärung alles Werdens in der diesseitigen Welt aufgestellten Grundhypothese auf die Seele und ihr Verhältniss zum Leibe. Da das Werden nach Aristoteles weder aus einem Nichtseienden, noch auch aus einem bereits Seienden zu begreifen ist, so muss Alles aus einem noch nicht Seienden werden, d. h. aus Etwas, dem kein wirkliches, sondern ein blos mögliches Sein zukommt. Dieses blos mögliche Sein ist die bekannte aristotelische Hyle, der Urstoff, die Materie. Uebergeführt zum wirklichen Sein wird diese Hyle durch die Bewegung, welche hervorgerufen wird, indem die Hyle von dem einzig wahrhaft wirklichen Sein, den göttlichen Gedanken, ergriffen wird. Diese göttlichen Gedanken sind somit Ursache der Bewegung, aber auch Ziel derselben. Denn was durch die Bewegung erreicht wird, ist geformte Hyle. Die Form aber ist Gedanke, ist der im Hylischen (Materiellen) sich verwirklichende göttliche Gedanke (Entelechie). Aber mit der ersten Entelechie ist die Triebkraft des zu Grunde liegenden göttlichen Gedankens nicht erloschen, vielmehr ist die erreichte Entelechie wieder die Unterlage, also relative Materie, für weitere Verwirklichungen. Somit ist klar, was Aristoteles sagen will mit seiner Definition der Seele, dass sie „die erste Entelechie des organischen Körpers" sei. Sie ist, sagt er damit im Zusammenhang, weder einerlei mit dem Körper, noch auch in dem Sinne von ihm verschieden, dass sie (was Plato gelehrt hatte) abtrennbar wäre. Sie ist die wahre Wesenheit und die Form des Körpers, denn sie ist die Verwirklichung dessen, wovon der organische Körper nur die Möglichkeit ist. Sie ist ferner der Zweck des Leibes, denn alle seine Organe stimmen zusammen zu ihrer Verwirklichung. Sie ist endlich Princip aller vom Organismus zu vollziehenden Bewegungen, da diese nicht als mechanische, sondern eben als seelische zu fassen sind. Die Beseelung beginnt aber nicht erst beim Menschen und beim Thiere, sondern schon die Pflanze hat seelisches Leben. Fragen wir nun, wie sich die Pflanzenseele zur Thierseele verhält, mit anderen Worten, wie Aristoteles sich die im Thiere voll-

zogene Vereinigung der ernährenden (Pflanzenseele) mit der wahrnehmenden (Thierseele) gedacht hat, so lässt uns Aristoteles darüber nicht im Unklaren. Die höhere Seelenstufe umfasst die niedere wiederum so, dass diese, obgleich relativ Entelechie, Verwirklichung, dennoch wiederum blos Möglichkeit der höheren gegenüber ist. Somit ist die Anschauung die, dass gewissermassen das Ernährungsvermögen sich zum wahrnehmenden, und das wahrnehmende sich zum vorstellenden und denkenden steigert.

Hier jedoch hält Aristoteles inne. Das reine Denken ist keine Funktion des Organismus. Es ist daher auch an kein körperliches Organ gebunden, wie die Ernährung und Wahrnehmung. Auch lässt es sich nicht mit den übrigen Funktionen des Organismus vergleichen. Das ernährende und wahrnehmende Vermögen bedarf der äusseren Gegenstände und verhält sich zu diesen äusseren Gegenständen leidentlich. Darum nimmt die Wahrnehmung auch nicht sich selber wahr. Das Denken jedoch, wenigstens das reine Denken, d. h. dasjenige, das nicht auf sinnliche Denkbilder (*φαντάσματα*, Schemata) zurückgeht, ist kein Leiden, sondern ist mit seinem Gegenstande identisch. Das Denken erkennt das an sich Seiende, Ewige, Nothwendige, und zwar durch ein unmittelbares Ergreifen. Auf diesem unmittelbaren Ergreifen beruht alle Wissenschaft. Denn das die Wissenschaft Begründende ist nicht selber Wissenschaft, d. h. bewiesene Erkenntniss, da zum Beweisen ein Erstes gehört, das ohne Beweis durch sich selber gewiss ist. Das Princip dieser unmittelbaren Erkenntniss ist eben der Geist. Dieses Princip ist keine Entelechie des Organismus, vielmehr „von aussen“ in den Organismus gekommen. Aber freilich ist nicht zu verkennen, dass der menschliche Geist ja zunächst nicht als verwirklichter, sondern als blos angelegter, d. h. möglicher Geist, auftritt. Dem ist auch so, meint Aristoteles, und wenn wir in eingeschränktem Sinne, nämlich blos in Beziehung auf den Geist, das Wort des Plato adoptiren, „die Seele sei der Ort der Ideen,“ so müssen wir dieses Wort selber wiederum dahin einschränken, dass sie oder vielmehr der Geist der Möglichkeit nach alle Ideen ist, der Wirklichkeit nach aber diese Ideen allerst, wenn er sie gedacht hat. Aristoteles beseitigt somit das Leiden des Geistes dadurch, dass er ihn durch seine

eigene Energie sich verwirklichen lässt. Dabei ist aber nicht ausser Acht zu lassen, dass Aristoteles zwei Seiten des Geistes unterscheidet. Nach einer Seite hin nämlich ist er von der sinnlichen Wahrnehmung abhängig und bedarf der Denkbilder (φαντάσματα). Nach der anderen Seite hat er mit dem Organismus Nichts gemein. Daher auch nur der Geist im letzteren Sinne als „abtrennbar" (χωριστὸς נִבְדָּל) und unsterblich gefasst werden kann. Der andere dagegen oder die andere Seite des Geistes, den Aristoteles „leidenden Geist" (νοῦς παθητικὸς) nennt, und der eigentlich Nichts sein kann, als das dianoëtische Vermögen der Seele, d. h. das durch sinnliche Wahrnehmung vermittelte Denken[1]), wird als mit dem Leibe vergänglich gefasst.

Dass nun Aristoteles, wenn er von dem „abtrennbaren" Geiste redet, nicht den göttlichen oder allgemeinen Geist, sondern einen individuellen, menschlichen Geist meint, liegt unverkennbar in seinen Ausdrücken[2]). Die Schwierigkeit aber, welche das Eingehen dieses Geistes in den Organismus, sein Zusammenhang mit und doch wieder seine Freiheit von demselben hat, war nach dem Berichte des Themistius schon für den nächsten Schüler des Aristoteles, den Theophrast, beunruhigend[3]). Sehen wir jedoch, was im Laufe der Zeit aus dieser Lehre geworden ist. Wir lassen uns von jetzt ab bereits von Gersonides leiten, nur dass wir etwas breiter die Meinungen des Alexander Aphrodisiensis, des Themistius und des Averroes geben, da sie von Lewi ben Gerson als bekannt nur kurz angedeutet und sofort einer Prüfung unterworfen werden.

Alexander Aphrodisiensis, dessen Auslegung bei den Arabern am meisten nachgewirkt hat, urgirte die Worte des Aristoteles, nach welchen der menschliche Geist (νοῦς) eine blosse Anlage sein soll, die vor ihrer Verwirklichung so wenig existire, wie das noch nicht Geschriebene auf der Schreibtafel. Trägerin dieser Anlage und daher, um beim Bilde zu bleiben, der Schreibtafel als einer realen Sache vergleichbar, ist die

---

[1]) Vgl. Brandis, Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen S. 1178 Note 267.

[2]) Vgl. Brandis, l. l. S. 1179.

[3]) Vgl. Brandis, Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude u. s. w. S. 288.

Seele (*ψυχή*). Verwirklicht nun wird diese Anlage (*ἐπιτηδειότης*, הכנה) durch den poietischen oder energetischen, d. h. in beständiger Wirklichkeit und Wirksamkeit existirenden Geist. Dieser kraftthätig existirende Geist aber ist nicht der menschliche, sondern der göttliche (allgemeine) Geist. Er wirkt — und darum heisst er *νοῦς ποιητικὸς* nach den aristotelischen Worten über ihn „*τῷ πάντα ποιεῖν*“ — auf diese Anlage, die daher, versteht sich uneigentlich, von Alexander „hylischer Geist“ (*νοῦς ὑλικὸς*) genannt wird, und bringt sie zur Wirklichkeit, d. h. in den Besitz der Denkobjecte. Diesen so verwirklichten menschlichen Geist nennt er den „erworbenen“ (*νοῦς ἐπίκτητος*). Kaum gesagt zu werden braucht, dass die hebräischen Ausdrücke שכל הפועל, שכל ההיולאני und שכל הנקנה den Ausdrücken des Alexander entsprechen.

Abgesehen davon, dass diese Interpretation des Aristoteles schwerlich textgetreu ist, da Aristoteles ziemlich unverkennbar auch den energetischen Geist in den Menschen verlegt, ist Alexander wohl auch nicht leicht im Stande, es fassbar zu machen, wie diese blos noëtische Anlage mit der von ihr qualitativ verschiedenen Seele verbunden sein soll. Die Seele ist etwas Reales. Mit ihr tritt in eine Art mystischer Verbindung die Anlage zum Nus, der nicht einmal eine so relative Realität gegeben werden kann, wie der Hyle, da die Bezeichnung dieser Anlage durch „hylischer Nus“ eine blos bildliche sein kann. Sobald nämlich die Anlage zum Nus wirklich geworden, besteht der Nus nicht etwa aus einer Form und einer Hyle, sondern er ist Nichts als Form. Doch gestehen wir, dass diese Schwierigkeit, es fasslich zu machen, wie Aristoteles sich die Verbindung zwischen der die Verwirklichung des Organismus vorstellenden Seele und dem dem Organismus fremden Geiste (Nus) gedacht hat, nicht eigentlich den Erklärer, sondern den Aristoteles selbst drückt. Ja möglich sogar, dass Alexander gerade durch diese Fassung des menschlichen Nus, als eines zunächst real gar nicht Existirenden, der beregten Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen glaubte.

Gegen die Ansicht des Alexander nun trat Themistius auf, indem er aus den Worten des Aristoteles nachweist, dass auch der energetische Geist im Menschen zu suchen. Aber freilich wird dann die Frage, wie ein vom Organismus abtrennbarer

Geist in den Menschen hineinkomme, da die Organismen durch Zeugung doch nur Gleichartiges hervorbringen können, noch verschärft durch die andere, wie ein fertiger Geist zunächst als ein unfertiger, blos möglicher, auftreten kann. Alexander könnte, wie bereits berührt, auch der ersten Schwierigkeit dadurch einigermassen begegnen, dass ja auch in der That kein Nus in uns früher existirt, bis die Seele die Einwirkung des allgemeinen göttlichen Geistes erfährt.

Eine Vermittelung beider Ansichten stellt sich uns in der Meinung des Averroes dar. Averroes meint nämlich, dass die Anlage, von der Aristoteles spricht, der allgemeine, göttliche Geist sei, oder genauer (da die Araber bekanntlich, nicht ohne Andeutungen dazu im Aristoteles zu finden[1]), zwischen Gott und der diesseitigen Welt Sphärengeister eingeschoben haben) der der Welt des Diesseits vorstehende Geist in der Weise der individuellen Existenz. An sich nämlich ist dieser allgemeine Geist nicht Anlage, sondern Wirklichkeit. Er ist Geist als beständig verwirklichtes Denken, und zwar als ein Denken seiner selbst. Er erkennt die Objekte, indem er sich erkennt, denn er ist nichts Anderes, als der wahre, geistige Gehalt der hiesigen Objekte. Indem er jedoch im Menschen individuell existirt, wird er Anlage, und zwar Anlage, um die auf sinnliche Wahrnehmung zurückgehenden Erkenntnisse zu erfassen, die er als allgemeiner Geist nicht erkennt[2]).

Lewi ben Gerson spricht auch noch von einer vierten Ansicht, die wir jedoch als eine blosse Variation der früher gedachten übergehen können.

Was nun seine Kritik der angeführten Ansichten betrifft, so beginnt er, wie das überhaupt seine Art ist, mit einer vorläufigen Erörterung dessen, was sich etwa pro und contra sagen lässt, um dann erst später die Haltbarkeit der Einwände näher zu untersuchen und so zu einer festen Meinung zu gelangen.

---

[1]) Aristot. metaphys. λ. c. 8, woselbst die Frage nach der Anzahl der ewigen unbewegten Beweger discutirt wird.

[2]) Wir haben hier die Ansicht des Averroes dargestellt, wie sie von Lewi ben Gerson aufgefasst wird. Näheres über diesen von Averroes selbst nicht immer gleichmässig bestimmten Punkt siehe bei Munk, Mélanges etc. S. 446 ff.

Nach Alexander, meint er, ist die angeborene Fähigkeit des Menschen zum Denken, der sogenannte hylische Nus, zwar Etwas, was ihn specifisch vom Thiere unterscheidet, aber diese Fähigkeit wird doch von der Thierseele (der wahrnehmenden) getragen, ist wie sie entstanden und vergeht auch wieder mit ihr. Nach Themistius hingegen ist es unbegreiflich, wie der Geist in den Menschen hineinkommen soll, zumal da nach aristotelischen Grundsätzen das Geistige zwar Princip der Bewegung ist, aber sich nicht selber bewegt. Meint man aber dieser Schwierigkeit entgehen zu können durch die Fassung des Geistes als „für sich bestehend," so dass nicht eigentlich von einer Bewegung in den Körper hinein, sondern nur von einer Wirkung des einen und identischen Geistes auf jeden Körper die Rede sein soll, so sieht man nicht ein, wie Themistius von einem individuellen Geiste reden kann, der in Jedem ein anderer sein soll und ja auch factisch in Jedem ein anderer ist.

Freilich spricht wiederum dafür, dass der menschliche Geist ein für sich bestehender und nicht aus der Zeugung zu erklärender sei, die Thatsache, dass er so wesentlich von der sinnlichen (wahrnehmenden) Seele sich unterscheidet. Er verliert nicht wie die Sinneswahrnehmung mit dem Alter an Kraft, was nur aus seiner Getrenntheit vom Organismus erklärt werden kann. Er erkennt nicht blos wie der Sinn diese (einzelne) Farbe u. s. w., sondern das Allgemeine und Unendliche (eine infinite Anzahl von Objecten Enthaltende). Ferner ist bei der sinnlichen Wahrnehmung, z. B. beim Sehen, der Sinn, welcher wahrnimmt, die Farbe, welche in den Sinn dringt und die Farbe des wahrgenommenen Gegenstandes nicht eins sondern drei, beim Denken hingegen macht Denkendes, Denken und Gedachtes nur eins aus. Ausserdem unterscheidet sich das Denken vom Wahrnehmen dadurch, dass dieses ein leidentliches Verhalten des Sinnes zu den Objekten bedingt, weshalb auch beispielsweise das Sehen unmöglich wird bei zu viel Licht und bei zu wenig Licht, während das Denken an kein solches Mittelmass gebunden ist. Endlich soll ja der Geist nach Aristoteles[1])

[1]) Eth. Nic. X, 7 p. 1178, 2: *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο* (Jeder scheint das, nämlich Geist zu sein), *εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον* u. a. St.

gerade die Wesenheit des Menschen ausmachen. Wie sollen wir nun eine blosse Disposition, ein blosses Accidens der Thierseele, als seine Wesenheit ansehen, abgesehen davon, dass ja die Disposition nicht blos specifisch, sondern sogar generisch von ihrem Träger verschieden sein soll.

Wegen dieser Schwierigkeiten nun, meint Gersonides, die beide Meinungen drücken, scheint sich die Ansicht des Averroes zu empfehlen, der beide Meinungen combinirt. Der allgemeine Geist wird, indem er in uns individuell existirt, zur blossen Disposition, die nach Averroes gerade wie nach Alexander in Jedem entsteht und vergeht. An sich aber ist es der kosmische Geist, und daraus erklären sich die angeführten Eigenthümlichkeiten des Denkens. Durch diese Annahme wird auch zugleich die Schwierigkeit vermieden, wie ein für sich ohne Verbindung mit dem Organismus bestehender Geist eine blosse Möglichkeit (Disposition) sein kann. Denn nach Averroes kommt diese Eigenschaft dem Geiste nicht an sich zu, sondern nur accidentell, insofern er in uns ist.

Aber es frägt sich, ob denn die Einwände gegen Alexander und Themistius stichhaltig sind.

Nun, des Themistius Meinung ist unmöglich! Ein für sich bestehender Geist kann keine Disposition zum Erfassen aller Ideen sein. Er müsste ja bereits irgend eine Form sein und als solcher nicht mehr ein reiner und ungetrübter Spiegel für die Aufnahme der übrigen Formen[1]). Ebenso treffen gegen ihn die bereits vorgebrachten Einwände.

Nicht in gleicher Weise steht es um die Ansicht des Alexander. Sie lässt sich allem Eingewendeten gegenüber halten. Auch nach Alexander nämlich empfängt die geistige Disposition (der hylische Verstand) die Denkobjecte in reiner Weise, d. h. ohne dass die sinnliche (wahrnehmende) Seele dabei mitwirkt, und das ist, warum er von ihr sagt, sie sei unvermischt und ohne Verbindung mit dem Körperlichen. Die Seele ist also nach ihm, wie Averroes seine Meinung darstellt, die conditio sine qua non für die Existenz dieser Disposition (des hylischen Verstandes), nicht aber für das Empfangen der Denkobjecte eben von Seiten dieser Disposition. Es lässt sich das

[1]) Vgl. Arist. de anima III, 4.

Sachverhältniss nach Alexander etwa so vorstellig machen. Die Natur ist gradweise fortgeschritten in der Hervorbringung von Dispositionen oder Vermögen. Während nämlich beim niedrigsten Sinn, dem Tastsinn, der Träger dieses Vermögens von der Wärme und Kälte, die das Vermögen wahrnimmt, selbst alterirt wird, ist die Alteration, welche das Organ des Gesichtssinnes erfährt, schon schwächer, da ja das Sehorgan, das die Farbe wahrnimmt, nicht selber gefärbt wird. Noch weniger materiell ist die Wahrnehmung des mehreren Sinnen Gemeinsamen (wie z. B. der Bewegung, die sowohl vom Gesichtssinn als vom Tastsinn wahrgenommen werden kann). Von allen sinnlichen Vermögen aber am reinsten empfängt die Phantasie (das Vermögen der Vorstellung) ihre Gegenstände, bis denn die Natur zu einer Disposition gelangt ist, eben dem hylischen Verstande, der seine Objekte ohne jede Vermischung mit der Materie und mit seinem Träger erhält. Damit fällt aber alles aus dem Unterschiede der sinnlichen Wahrnehmung vom Denken gegen Alexander Gefolgerte. Der Verstand wird nicht schwächer durch das Alter. Das liegt daran, dass sein Organ nicht wie die Sinnesorgane zerstört wird, da das Denken überhaupt an kein Organ geknüpft ist. Auch das sinnliche Vermögen wird nicht eigentlich schwächer, sondern das Organ, vermittelst dessen das Vermögen thätig ist. Die Wahrnehmung ferner ist an das Einzelne geknüpft, während das Denken Unendliches in einem Akte umfasst. Auch das liegt nur an den Mitteln, mit denen die Sinne arbeiten. Und so lässt sich leicht auch alles Uebrige widerlegen, wie sich in Folgendem noch näher herausstellen wird.

Bleibt so nur noch die Meinung des Alexander und des Averroes über die Natur des hylischen Verstandes, so handelt es sich jetzt um die Prüfung der Meinung des Averroes.

Sie ist schon darum unmöglich, meint G., weil sie trostlos ist. Von aller Erkenntniss, die nicht geradezu auf einen praktischen Zweck hinausläuft, also von aller theoretischen Erkenntniss, ist nach Averroes kein vernünftiger Zweck abzusehen. Nach Averroes nämlich ist das Hauptziel des Denkens und Spekulirens die Vereinigung mit dem allgemeinen Geiste. Ohne zu behaupten, dass das nicht eine relative Wahrheit hat, lässt sich doch, wie Averroes es hinstellt, Nichts damit anfangen. Mit dem Tode hat der Thor und der Weise in gleicher Weise dieses

DS
101
M74
V.10

rreicht, denn dann hört die Verbindung des allgemeinen
s mit uns von selbst auf und der hylische Geist wird wie-
lgemeiner Geist. Die Natur hätte uns demnach mit dem
igen zu erkennen nur für eine Weile geneckt. Aber es lässt sich auch sonst die Unmöglichkeit der averroistischen Anschauung darthun. Alles was von Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen soll, bedarf eines dahin Ueberführenden. Das den hylischen Geist zur Verwirklichung Führende nun ist der allgemeine Geist. Wäre aber der hylische Geist der allgemeine, so müsste er sich selbst verwirklichen. Ueberhaupt, wie will Averroes das vorstellig machen, dass der allgemeine Geist, der doch jedenfalls des Leidens unfähig und beständig verwirklicht ist, in uns sich so verändert, dass er blosse Möglichkeit (Fähigkeit) wird? Zugleich wiederum, wie kommt er zu dem Zuwachs an Fähigkeit, dass er, an sich nur fähig, sein eigenes Wesen zu fassen, weil er in uns ist, im Stande sein soll, die sinnlichen Formen zu erkennen? Ausserdem, was frommt dem hylischen Verstande, die sinnlichen Formen zu abstrahiren und sie so in ihrer Reinheit zu erkennen? Der allgemeine Geist ist ja die geistige Ordnung der Dinge hienieden, ihre wahre Form, d. h. die Form, in welcher die hier getrennten Wesenheiten geeint sind dadurch, dass sie durch den Zweckgedanken gebunden werden. Da nun der allgemeine Geist die hiesigen Formen in ihrer Wahrheit erkennt, was soll es, dass er als hylischer Geist sie wieder unvollkommener erkenne?

So fährt Gersonides fort zu fragen, um die Hypothese des Averroes als unhaltbar nachzuweisen. Wir führen nur noch einen Einwand an seiner Eigenthümlichkeit wegen. Der allgemeine Geist ist nur Einer. Man sollte meinen, dass er auch als hylischer Geist nur Einer und in Allen derselbe sein müsste[1]). Aber dann wäre ja derselbe Geist in A wissend und in B un-

[1]) Dass diese Consequenz in der That von Averroes gezogen worden, und er zuerst unter den Arabern zwischen dem leidenden Verstande, der in jedem Einzelnen verschieden ist, und dem hylischen Verstande, welcher die Empfänglichkeit der Menschenart für die Aufnahme des allgemeinen Verstandes ausdrückt, unterschieden hat, so dass wir also von Gersonides glauben müssen, er sei nicht genau genug auf die Meinungen des Averroes eingegangen, darüber kann Ritter, Die christliche Philosophie S. 601, belehren.

wissend. Averroes Meinung muss also verworfen werden. Gersonides trägt jetzt seine eigene vor, welche, soweit es auf die Wesensbestimmung des hylischen Verstandes ankommt, die des Alexander ist.

Die Disposition, von der wir reden, meint G., ist ebenfalls eine Verwirklichung der Materie, d. h. die Materie ist der Träger des hylischen Verstandes. Nur trägt sie ihn nicht unmittelbar. Man muss unterscheiden zwischen den Formen, welche unmittelbar von der Materie aufgenommen werden, und den Formen, welche vermittelst anderer Formen als spätere Verwirklichungen auftreten. Wir werden uns demnach entweder so ausdrücken: die vorstellende Seele (das φανταστικὸν), welche selbst einen Theil der wahrnehmenden Seele (der ψυχὴ αἰσθητικὴ) ausmacht, ist der Träger des hylischen Verstandes, oder, was dasselbe besagt, die Materie trägt den hylischen Verstand unter Vermittelung der wahrnehmenden Seele. Dass die wahrnehmende Seele, die nebst der vorstellenden auch dem Thiere zukommt, diese Disposition hat, das macht sie zu einer menschlichen. Zugleich ist auch der Ausdruck des Alexander (d. h. des ihn erklärenden Averroes) zu adoptiren, die Seele sei Bedingung der Existenz, nicht des Denkens für diese Disposition, um festzuhalten, dass die Thätigkeit dieser Disposition eine von sinnlicher Beimischung gesonderte und freie ist. Selbstverständlich aber entsteht und vergeht diese Disposition als eine wenn auch noch so ferne Verwirklichung der Materie.

Davon verschieden jedoch ist die Frage, ob darum nicht doch der von Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangene menschliche Geist, der Geist im Besitz der Denkobjecte, der dann den Namen „erworbener Geist“ führt, ewig ist.

Um von dem bei Averroes darüber sich Findenden auszugehen, so wird dort die Ewigkeit des menschlichen Geistes an seine Einigung mit dem allgemeinen Geiste, dem שכל הפועל, geknüpft. Es wird sich also für uns vor Allem um die Wesensbestimmung dieses allgemeinen Geistes handeln, zumal da von den Früheren eine nähere Bestimmung über die Natur des allgemeinen Geistes nicht gegeben worden.

Wenn sich, meint Gersonides, der „hylische Geist“ als das Vermögen, die Ordnung (den Nomos, wie er sagt) der hiesigen Dinge zu erkennen, bestimmen lässt, so ist der energetische,

allgemeine Geist diese (sich wissende) Ordnung selbst in einer gewissen Weise. In einer gewissen Weise allerdings nur! denn, wie es einerseits klar ist, dass er (der allgemeine Geist), insofern er alles Hiesige verwirklicht, d. h. aus der materiellen zur formellen Existenz führt, selber das der Wirklichkeit ist, was die seiner Einwirkung ihren Bestand verdankenden Dinge der Möglichkeit nach sind, so ist andererseits nicht zu übersehen, dass ja die Form des Kunstwerkes im Kopfe des Künstlers nicht genau in derselben Weise existirt, wie die durch die Arbeit im Materiellen hervorgebrachte Form. Die Art nun, wie wir uns diese Ordnung im allgemeinen Geiste zu denken haben, ist die, dass wir in ihm alle Formen als durch ein gegenseitiges Verhältniss bestimmt und darum eine Einheit bildend uns vorstellen. Die Materie schreitet fort von Stufe zu Stufe zu immer neuen Verwirklichungen. Eine Entelechie vermittelt die andere, eine Entelechie zugleich ist blos da um der späteren willen, bis die letzte Entelechie erreicht ist, um deren willen alle Stufen des Werdens durchlaufen sind. So zeigt sich das Werden hienieden als Eins durch den einheitlichen Zweck. Und so ist in noch eminenterem Sinne auch der allgemeine Geist, dem all' das hiesige Werden zuzuschreiben ist, eine Einheit.

Den handgreiflichsten Beweis aber dafür, dass eben ein energetischer Geist die hiesige Bewegung und das Werden hervorrufe und leite, findet Gersonides in der Generation. Er macht einen ziemlich weitläufigen Excurs, um nachzuweisen, dass die Zeugung nur unter directer Mitwirkung eines energetischen Geistes zu begreifen sei. Es versteht sich, dass er dabei die Zeugungstheorie des Aristoteles zu Grunde legt, ohne dieselbe jedoch genau so zu fassen, wie sie in den Schriften des Stagiriten sich findet, noch auch selbst wie sie von Averroes gelehrt worden war, sondern, wie er sie aus übersetzten christlichen Aristoteleserklärern (wohl dem Albertus Magnus) kennen gelernt hatte. Aristoteles, meint er, habe den Samen erklärt als den (naturgemässen und noch brauchbaren) Abgang der letzten Nahrung (des Blutes). Deshalb habe er die Entstehung der Seele nicht auf den Samen als solchen zurückgeführt, sondern auf die dem Samen Zeugungskraft verleihende Wärme, die nicht Feuer sei, sondern ein den Himmelskörpern unter Vermittelung der Sonne und der übrigen Gestirne entströmender (ätherischer)

Hauch[1]). Aber auch dieser ätherischen Wärme allein schreibe er noch nicht die wunderbar gestaltende Kraft zu, die sich in der Bildung der Glieder zu erkennen gibt, vielmehr müsse, um die darin sich manifestirende Weisheit zu erklären, mit ihr eine göttliche Kraft sich verbinden, die Aristoteles „die von den Himmelskörpern emanirte Seele" nenne. Diese göttliche Kraft, von der, wie er meint, der Philosoph rede, ist eben der energetische Geist. Nur ein Geist nämlich kann ohne Werkzeug — der Same aber ist kein Werkzeug (Organ), sondern gehört zu den gleichtheiligen Dingen[2]) — seine Thätigkeit üben. Es versteht sich, dass Gersonides den Ausdruck „die den Himmelskörpern emanirte Seele" für ungenau hält. Es sei damit der den Bewegern der Himmelskörper (den Sphärengeistern) emanirte Geist (der bekannte שכל הפועל, den wir, wenn es nicht missverständlich wäre, „Erdgeist" nennen könnten) gemeint. Ferner fühlt Gersonides auch das Bedenkliche einer Theorie, welche dem Samen jede seelische Kraft abspricht und die Zeugung auf die jedesmal und individuell eintretende Concurrenz des allgemeinen Geistes zurückführt. Er meint daher, dass selbst unter dem Zugeständniss, dass die Zeugung auf eine im

---

[1]) Die Unrichtigkeit dieser Auffassung der aristotelischen Aeusserung bespricht Brandis, Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen S. 1218: „Man hat ausser Acht gelassen, dass Aristoteles nur einen dem Aether ähnlichen Hauch, nicht jenen selber als Substrat des Lebensprincips bezeichnet u. s. w." Aristoteles nämlich sagt: *ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ*. Merkwürdig bleibt aber der aristotelische Ausdruck: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος*.

[2]) Der hebräische Ausdruck: חלקים המתדמים entspricht dem Griechischen: *ὁμοιομερῆ*. Die Anschauung aber ist die, dass aus den Elementen zunächst Gleichtheiliges, wie Fleisch, Knochen u. s. w., also organisirter Stoff, sich bildet, aus diesem Organe. Aristoteles beginnt seine Thiergeschichte mit den Worten: die Theile der Thiere sind entweder unzusammengesetzt, die nämlich in Theile zerlegt werden können, die dem Ganzen gleichartig sind, wie Fleisch in Fleisch zerlegt wird, und deshalb heissen diese Theile Homoeomerien, oder zusammengesetzt, die nämlich nicht in Theile zerlegt werden können, die dem Ganzen gleichartig sind, wie die Hand nicht in Hände zerlegt wird. Die Organe sind daher *ἀνομοιομερῆ*, bestehen aber aus *ὁμοιομερῆ*. Hiernach ist es deutlich, was Gersonides damit sagen will, dass der Samen nicht Organ ist, sondern zu den gleichtheiligen Dingen gehört.

Samen selbst vorhandene seelische Kraft zurückzuführen sei, dennoch an einen Geist als Princip gedacht werden müsse, in welchem alle einzelnen Entstehungen ein Entstehen sind, d. h. der die zeitlich und räumlich auseinandertretende Ordnung des Entstehens als eine Einheit denkt und durch dessen, als des thätigen Factors, Einheit alles Entstehende gleichfalls eine Einheit bildet.

Ohne uns weiter bei Gersonides ferneren selbstgemachten Einwürfen und Beantwortungen aufzuhalten, begnügen wir uns hervorzuheben, wie er gelegenheitlich durch seine Theorie vom allgemeinen Geiste die im aristotelischen Systeme manche Schwierigkeiten bietende Frage nach der Möglichkeit des Wissens beantwortet.

Wie kann, so wird nämlich gefragt, die Realität (die Welt der Dinge) vom Wissen erreicht werden, wenn doch nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sein soll, das real Existirende hinwiederum immer nur Einzelnes, nicht Allgemeines ist. Diese Frage, meint Gersonides, hat den Platon[1]) darauf geführt, das Allgemeine als real zu setzen, eine Ideenlehre auszubilden. Möglicherweise, fügt er hinzu, hat Platon das Richtige gemeint, richtig ausgedrückt hat er sich sicherlich nicht. Wir für unseren Theil antworten: Gewusst wird die Ordnung, wie sie im allgemeinen Verstande real existirt. In ihm ist das Allgemeine real, ja wir können es an sich nicht einmal das Allgemeine nennen, da es das nur ist mit Bezug auf die Einzeldinge dieser Welt. Zugleich entgehen wir der Schwierigkeit, die es nach Platon hat, nicht blos für Substanzen, sondern auch für Accidenzen Ideen zu hypostasiren. Wir können es uns nicht versagen, hier daran zu erinnern, dass dieselbe Lösung für dieselbe Frage in unserer Zeit von Zeller[2]) gegeben worden: „Nur in Einem Falle," so lauten seine betreffenden Worte, „liesse sich diesem Bedenken (dem von uns angeführten wissenschaftlichen Problem) begegnen: wenn es ein Princip gäbe, welches als Einzelnes zugleich das schlechthin Allgemeine wäre, denn ein solches könnte zugleich als ein Substantielles Grund der

[1]) Er kennt nämlich dessen „Staat" und citirt ihn unter dem Titel: הנהגת המדינה החשובה

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen. II. S. 407 ff.

Wirklichkeit, und als ein Allgemeines Grund der Wahrheit sein. Eben dieses Princip findet sich nun bei Aristoteles im Schlussstein seines ganzen Systems, in der Lehre vom reinen Denken oder der Gottheit. Diese ist als denkendes Wesen Subjekt, als der Zweck und die absolute Form der Welt zugleich das schlechthin Allgemeine, in allem Endlichen dagegen stellt sich das Allgemeine nur in einer Vielheit von Einzelwesen dar.“ Dass es für unseren Fall keinen Unterschied macht, ob man mit Aristoteles Gott oder mit den Arabern die letzte der emanirten Intelligenzen, den שכל הפועל, setzt, leuchtet ein. Freilich nun ist diese Lösung noch nicht so tief, wie sie aus dem Innern des aristotelischen Systems heraus gegeben werden kann. Vielmehr macht der ausgezeichnete Kenner des Aristoteles, Brandis[1]), darauf aufmerksam, dass zwischen dem real Allgemeinen, das sich wirklich im Stoffe verwirklicht, und dem abstrakt Allgemeinen, das lediglich unserer Reflexion angehört, zu unterscheiden sei, und dass „gleichwie das Allgemeine der Arten und Gattungen das prius des Besonderen und Einzelnen ist, weil nothwendige Voraussetzung desselben (d. h. der Existenz desselben), ebenso auch nothwendige Bedingung der Erkenntniss.“ Wir werden aber im Verlaufe uns überzeugen, dass auch Gersonides den Unterschied zwischen dem konkret Allgemeinen und dem blos abstrakt Allgemeinen nicht übersehen hat, und dass die Antwort, die er an unserer Stelle gibt, nur einen vorläufigen Werth haben soll.

Ein weiteres Problem, was die Möglichkeit des Wissens anbetrifft, ist die Frage, wie der allgemeine Geist, den wir als „Erdgeist“[2]) bezeichnet haben, sowohl selbst die über ihm stehenden Geister erkennen, als auch uns diese Erkenntniss mittheilen könne. Ferner, woher es komme, dass uns eine Erkenntniss vollkommener als die andere zu Theil werde, da sie ja alle als Mittheilung eines, wie doch wohl angenommen wer-

---

[1]) Brandis, Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen, S. 568.

[2]) Denn, wenn Ritter, Die christl. Philosophie S. 598 sagt: Der Beweger des Mondes ist die nächste allgemeine Ursache, welche die irdischen Dinge beherrscht, so ist das insofern ungenau, als erst die aus dem Mondbeweger emanirte Intelligenz der Erdsphäre vorsteht.

den müsse, in gleichmässigem Besitze aller in uns entstehenden Erkenntnisse seienden Geistes angesehen werden müssen. Die Antwort ist: Das Gewirkte erkennt seine Ursache, also erkennt der Erdgeist die höheren Geister. Freilich aber ist diese Erkenntniss keine so vollkommene, wie das Wissen, das der Erdgeist von sich selber hat. Und das ist gleich eine Antwort auf die zweite Frage: Der allgemeine Geist selbst erkennt nicht Alles in gleicher Weise. Eine zweite Antwort aber ist die, dass der hylische Verstand, um zur Mittheilung des allgemeinen zu gelangen, erst der sinnlichen Erkenntniss bedarf, und, sobald diese mangelhaft ist, auch die Mittheilung es nur sein kann.

Nach diesen Erörterungen über den allgemeinen Geist wendet sich Gersonides dem eigentlichen Thema zu, nämlich der Frage, ob der hylische Verstand, an sich freilich eine entständliche und vergängliche Disposition, dadurch dass er sich verwirklicht, dass er „erworbener" Verstand wird, ewig ist.

Gersonides geht hier wiederum prüfend auf die Meinungen der Früheren ein.

Averroes und (nach seinem Berichte) auch Alexander und Themistius halten diese Ewigkeit unter einer Bedingung für möglich, wenn nämlich der menschliche Geist bis dahin gelangt ist, den allgemeinen Geist vollkommen zu erkennen, also so zu sagen mit ihm eins zu werden. Dagegen können die Erkenntnisse, die dem Menschen von den diesseitigen Dingen kommen, als entstanden nur vergänglich sein.

(Fortsetzung folgt.)

Erklärung des vierunddreissigsten Kapitels im Jecheskeel.

Das Buch Jecheskeel ist unstreitig eines der schwierigsten, vielleicht das schwierigste unter den prophetischen Schriften, nicht blos wegen seiner vielen sprachlichen Unebenheiten und seltenen Redewendungen, auch nicht blos wegen seines von den übrigen Propheten vor und nach ihm abweichenden Gedankenganges, — alle diese Schwierigkeiten wären durch mühsame

Forschung wohl zu überwinden, wenn nicht der geschichtliche Hintergrund der Reden Jecheskeel's, d. i. die ersten Zeiten des babylonischen Exils, in so tiefes Dunkel gehüllt wäre.

Welches war das Geschick der ersten Zehntausend, die Nebukadnezar nach der Entthronung Jojachin's fortgeführt hatte? Ausser Jecheskeel selbst haben wir keine geschichtliche Quelle darüber, und so weit wir aus dessen Reden schliessen können, welche in die Zeit zwischen der Fortführung jener ersten Golah und der gänzlichen Zerstörung des Reiches Juda fallen, muss die Lage der ersten Verbannten eine ziemlich günstige gewesen sein. Die Sünden Israels und der andern dem babylonischen Reiche feindseligen Völker, wie Egyptens, Tyrus u. s. w., sind fast der einzige Vorwurf der Jecheskeel'schen Reden in diesem Abschnitte, und der Sieg Nebukadnezar's über die ihm widerstehenden Völkerschaften wird sehr oft mit einem gewissen freudigen Triumphe prophezeiet, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn nicht Israel oder wenigstens die babylonische Gefangenschaft Ursache gehabt hätte, diesen Sieg zu wünschen.

Dass die Golah in enger Verbindung mit dem Mutterlande stand, dass man von dessen Schicksalen und sogar von dessen Bestrebungen in Babylonien genau unterrichtet war, beweisen die Bücher Jecheskeel und Jirmejahu an vielen Stellen. (Jirm. c. 29, besonders v. 25—30. Jech. c. 4—6, c. 11, bes. v. 15, c. 12, c. 17, c. 18 vgl. mit Jirm. c. 31, 29—30 u. a. St.) Näheres aber und Genaueres über die Stellung dieser Kolonie suchen wir vergebens in der heiligen Schrift, denn das Buch Daniel bietet uns des Geschichtlichen doch nur wenig, und so sind die Erklärer Jecheskeel gegenüber meist in der misslichen Lage, die Geschichte aus den Reden heraus und die Reden in die so gewonnene Geschichte hineinlesen zu müssen.

Doch noch viel dunkler wird die Geschichte von „dem Tage des Dunkels und Unwetters," von der Zerstörung des Tempels ab, d. i. die Geschichte der gesammten jüdischen Golah in Babylon, und mit diesem geschichtlichen Dunkel wird auch der Prophet immer dunkler, obgleich der sprachlichen Schwierigkeiten von c. 34 ab nur wenige sind, mindestens nicht mehr als in den früheren Reden. Hier müssen nur Muthmassungen an die Stelle der Geschichte treten, und diese Muthmassungen mögen hier in Kürze der Erklärung des c. 34 vorangehen. Wenn

diese Erklärung die Vermuthungen bestätigt und zu geschichtlichen Thatsachen erhebt, dann wird sie zugleich ein, wie ich glaube, neues und nicht ungünstiges Licht werfen auf die Beredsamkeit Jecheskeel's und seinen feinen Tact, mit dem er den politischen Zwang umging, so wie auf die Bildungsstufe seiner zahlreichen, zu ihm sich drängenden Hörer (33, 10—11).

Bedenken wir den allerdings gerechten Zorn Nebukadnezar's über Zidkijahu's Abfall und Aufstand, dem die besten Propheten widerrathen hatten, bedenken wir, wie grausam Zidkijahu selbst und seine Familie bestraft wurde, und nehmen wir den hochmüthigen Charakter des eroberungssüchtigen Babylonerkönigs (s. Jes. 14, 5—24) und seines Volkes hinzu, so können wir leicht errathen, dass das Elend der Fortgeführten furchtbar und grausenerregend gewesen sein muss. Das Buch Echa und der mit Blut und Thränen geschriebene Psalm 137 bestätigen dies bis zur Gewissheit. Der Zorn des Fürsten aber auf einen Volksstamm genügt, um alle bösen Leidenschaften des Hasses, der Habgier, der grausamen Qualsucht und ihr Gefolge unter den Völkern zu entfesseln und ihnen die Richtung auf die Unterdrückten und Verstossenen zu geben. Und so scheint denn die erste Flamme des Zornes, welche Jerusalem plünderte, die Königskinder tödtete und ihren Vater blendete, welche endlich Jerusalem zerstörte und den Prachttempel verbrannte, fortgewüthet zu haben zwischen den Söhnen Juda's, bis ein neuer König den babylonischen Thron einnahm. Wenigstens können wir wiederum vermuthen, dass die Befreiung Jojachin's aus langjährigem Gefängniss und seine ehrenvolle Aufnahme in die Reihe der Ewilmerodach umgebenden Fürsten, von anderen Gunstbezeugungen gegen das Volk Juda selbst begleitet gewesen ist. Ob noch Jecheskeel diese Wendung erlebt hat, davon wissen wir nichts, und eben daraus können wir schliessen, dass er sie nicht mehr erlebt habe, da sonst der tief empfindende Prophet auch darüber ein Wort der Begeisterung und der Freude gesprochen hätte. Aber jene böse qualvolle Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Reiches Juda, die Ankunft der gehetzten und verhöhnten (Psalm 137, 2), von grausamen und achtlosen Hirten gleich Schafen getriebenen Judäer muss Jecheskeel mit tiefem Schmerz erfüllt haben, und doch sollte er darüber nicht ein Wort gesprochen und geschrieben haben? Der Schmerzens-

gruss an die neuen Ankömmlinge, an die Leidensgenossen und Glaubensbrüder sollte der Aufzeichnung nicht werth gewesen sein?

Das brachte mich auf den Gedanken, dass c. 34, welches der äusseren Ordnung nach auf die 33, 21—22 erwähnte Nachricht von der Einnahme Jerusalem's folgt, eben dieser Schmerzensgruss und zugleich der Trostruf an das unglückliche heimathlose Volk sei.

Und in der That passt die Beschreibung der Hirten, welche sich selbst weiden, welche die fetten und gesunden Schafe zu ihrem Nutzen ausbeuten, dagegen die schwachen nicht stärken, die kranken nicht heilen, die verirrten nicht zur Heerde zurückführen, die verlorenen nicht suchen und die Heerde mit Strenge und Härte treiben, auf König Nebukadnezar und seine Feldherren, insbesondere auf die Anführer des Verbanntenzuges weit besser als auf die Könige Israels, und das ganze Bild auf den qualvollen Zug der Judäer aus der Heimath nach den Wassern Babels weit besser, als auf den verhältnissmässig glücklicheren Zustand, da das Volk noch unter seinen Königen lebte. Wären, wie bisher allgemein angenommen wird, unter den Hirten Israel's oder Juda's Könige zu verstehen, was sollte da die Prophezeiung post eventum (V. 10) bedeuten: „und ich mache ihnen ein Ende, dass sie nicht mehr die Schafe weiden," wenn wir nicht etwa dem c. 34 eine andere Stelle und eine frühere Zeit anweisen wollten, während gerade in Jecheskeel die Reihenfolge der Reden sonst mit geschichtlicher Genauigkeit beobachtet ist. Nehmen wir dagegen an, dass c. 34 eine Strafrede an die babylonischen und chaldäischen Führer enthält, welche das geschlagene und seiner Selbstständigkeit und seiner heimathlichen Heerde beraubte Israel über Steppen und Gebirge nach Babylonien brachten, dann ist diese Rede ganz an ihrer Stelle. Dass aber der Name des Babylonerkönigs und -volkes gar nicht erwähnt wird, das gibt uns zugleich Aufklärung über die Vorsicht, welche der sonst muthvolle Prophet hatte brauchen müssen, um seine Hörer und sich selbst nicht in Gefahr zu bringen. Darauf, auf Furcht und nöthige Vorsicht, deutet schon die Stelle (33, 30): „die Söhne deines Volkes, die von dir sich unterreden bei den Mauern und in den Eingängen der Häuser, und Einer redet dem Andern zu u. s. w.," als ob man offen von Jeches-

keel und seinen Prophezeiungen zu reden sich fürchtete und einer Ermuthigung bedurfte, um zum Propheten zu gehen*).

Demnach enthält der erste Abschnitt des Kap. 34 (V. 1—10) eine kurze aber sehr malerische Schilderung des Zuges der von Judäa nach Babylon fortgeführten Juden, wie ihrer gar Viele durch die schonungslose Härte der Treiber auf dem Wege schwach, krank, verwundet wurden, ohne dass man Rücksicht auf sie nahm, wie gar Viele auf unwegsamen Pfaden und auf den Bergen sich verirrten, ohne zum Hauptzuge zurückgeführt zu werden, wie Viele vermisst wurden, ohne aufgesucht zu werden, so dass der Zug überallhin durch das ganze Land (vom Jordan bis zum Euphrat) versprengt wurde oder wenigstens überall Glieder zurückliess, die dort ein Raub der Thiere des Feldes (s. Jes. 56, 9), d. i. der rohen Einwohner wurden. Die Reichen oder, um bei dem Bilde zu bleiben, die fetten Schafe, wurden natürlich von den chaldäischen Hirten nicht ausser Augen gelassen, weil ihr Reichthum gute Nahrung und wollige Kleidung den Hirten bot. Die Strafe aber, die der Prophet diesen selbstsüchtigen Hirten verkündet, ist der Vorsicht halber nur kurz angedeutet. Ich werde ihnen ein Ende machen, dass sie keine Schafe mehr weiden, d. h. Babel wird bald aufhören, das herrschende Volk zu sein.

Der zweite Theil (V. 11—16) verheisst das Gegenstück zu dem ersten, nämlich die schonungsvolle und fürsorgliche Zurückführung der Heerde Israel durch ihren einzigen Hirten, durch Gott. Schön ist der Ausdruck (V. 12), wohin sie versprengt wurden am Tage des Gewölks und des Unwetters, womit der göttliche Zorn angedeutet wird, welcher die Israeliten verfolgte und zerstreute, anstatt dass ehemals die Licht- und Wolkensäule der Gnade dem Zuge desselben Volkes führend voranging.

Sind nun die Fürsten und Führer der Völker mit Hirten

---

*) Diesen Worten liegt nach dem ganzen dortigen Zusammenhange ein anderer Sinn zu Grunde. Es ist eine heimliche spöttische gegenseitige Aufforderung, zum Propheten zu gehen. Auch scheint es sehr gewagt, c. 34 auf Nebukadnezar u. s. w. zu beziehen, da V. 2 הוי רועי ישראל אשר היו רעים אותם offenbar israelitische Könige und Fürsten als Object der Prophetie hinstellt. D. R.

verglichen, so werden naturgemäss die Unterthanen oder die Geführten und Beherrschten wiederum mit Schafen bezeichnet, die aber je nach ihrer höheren oder niederen Stellung und je nach ihrem friedlichen oder tückischen Verhalten gegen einander mit Lämmern oder mit Böcken und Widdern verglichen werden, und so wendet der Prophet sich jetzt (V. 17—27) von den Hirten zu den Schafen, indem er die Vergeltung verkünden will, die auch an den Völkern und den Einzelnen aus ihrer Mitte, welche Israel bedrückten und bedrängten, geübt werden soll, wozu der Uebergang (V. 16) gemacht ist mit den Worten: das fette und starke (Schaf) aber werde ich vernichten, ich werde es weiden mit Strafgericht. Vers 17 ist daher zu übersetzen: Ihr aber, meine Schafe (d. i. ihr Völker alle), — ich werde richten zwischen Lamm und zwischen Lamm (d. h. zwischen dem wahrhaften Lamm einerseits) und zwischen Widdern und Böcken, so dass לאלים ולעתודים eine oppositionelle und gewissermassen corrigirende Erklärung des Propheten selbst zu לשה ist.

Wir können nämlich wiederum vermuthen, und Jes. 49, 7. 52, 14 bestätigt es, dass die Niederlassung des, vom Könige und seinen Fürsten mit grausamem Zorn beladenen Volkes in seinen neuen Wohnsitzen, die Gründung von Erwerbszweigen zum nothdürftigsten Lebensunterhalt unter Kämpfen und Anfeindungen aller Art errungen werden musste, und dass die älteren Einwohner Babyloniens das „verachtete und menschengemiedene" Volk nicht blos von jeder geselligen Berührung, sondern auch von jeder gewerblichen Verbindung schon aus Brodneid fernhalten wollten, dass sie also nicht blos jedes bessere Erwerbsfeld für sich abweideten, sondern auch den Rest noch muthwillig mit den Füssen zertraten, weil sie den neuen Ankömmlingen keinerlei, und wär's auch nur der dürftigste Genuss des Landes, vergönnen mochten. Gott wird daher richten, sagt der Prophet, zwischen dem fetten Schafe, den heidnischen, selbstsüchtigen Völkern, und dem mageren Schafe, den Israeliten, welche schwach und widerstandslos von den stärkeren Schafen mit den Seiten und Schultern fortgedrängt und mit den Hörnern fortgestossen wurden, bis sie vom Rasen und der Hürde hinaus auf die freie Landstrasse versprengt wurden (V. 21). Aber Gott wird seiner Heerde helfen, dass sie nicht mehr der Verachtung oder Plün-

derung preisgegeben sei (V. 22), und statt jener vielen Hirten, weil Jeder, auch die Unterthanen des Babylonerkönigs (vergl. Echa 5, 8) sich als ihre Herrscher betrachteten, wird Gott ihr einen Hirten geben, den Knecht David, den eigenen Volksfürsten, und Gott wird für sie ein Bündniss schliessen mit dem Wild der Erde, den bisher feindseligen Völkerstämmen, so dass sie auf ihrer Trift (nicht wie früher gestossen und gedrängt, sondern) ungestört weiden und in den Wäldern (ohne Hürde) sicher schlafen wird.

VV. 28—30 bedürfen keiner Erklärung, vielmehr weisen sie selbst auf die Lösung der dunkeln und räthselhaften Rede hin durch die Worte: sie sollen nicht mehr verachtet oder geplündert unter den Völkern*) sein ...., sie sollen nicht mehr vom Hunger fortgerafft werden im Lande (s. V. 18—19), und sie sollen nicht mehr die Schmach der Völker tragen (s. V. 20 ff.).

Endlich zum Schluss (V. 31) erklärt der Prophet sich vollkommen genau für die denkenden Hörer, aber doch mit vorsichtiger Kürze: „ihr aber, meine Heerde, Heerde meiner Weide, die Menschheit seid ihr, ich bin euer Gott, euer Richter.“ Die Völker alle, meint Jecheskeel, die Menschheit im Ganzen — denn das ist hier unter אדם zu verstehen im Gegensatze zu dem (V. 30) genannten Hause Israel (vgl. besonders Jerem. 32, 20) — das ist die von Gott geleitete Heerde, ob die Völker ihn auch nicht kennen und anerkennen mögen; so wisset denn, dass ein Richter ist über das Verhalten des einen Lammes gegen das andere, des einen Volkes gegen das andere, wie der Einzelnen unter einander.

So glaube ich der ganzen Rede eine solche Deutung gegeben zu haben, dass aus ihr, ohne dass dem Texte Zwang angethan wurde, ein geschichtlicher Hintergrund von selbst entsteht, welcher dem prophetischen Worte ein höheres Interesse und eine grössere Bestimmtheit verleihet. Dr. M. Jastrow.

---

*) Hier deutlicher Völker statt wie bisher Wild des Landes.

Analekten.

Vom Herausgeber.

Ueber פורנא φερνή. פרנסה.

Der jerus. Talm. und Bereschit rabba haben häufig für das כתובה der Mischna den Ausdruck פורנא. (Im babyl. Talmud findet sich dieses Wort selten, vgl. Ketubot 67a und 54a. An letzterer Stelle nicht in der Bedeutung „Ketuba," sondern „Gewinn.") Man vermeint nun allgemein hier das griechische φερνή wiederzufinden; allein die φερνή bildet eine der Ketuba ganz entgegengesetzte Heirathsgabe. Die φερνή ist eigentlich die Ausstattung, die die Braut mitzubringen hatte und die Solon auf drei Gewänder und sonstiges Geräthe von geringem Werthe beschränkte[1]); φερνή entspricht also keineswegs der von dem Manne zu verschreibenden Ketuba. Vielleicht ist jedoch dieses פורנא eine in die Volkssprache übergegangene Abkürzung des Wortes ἀντιφέρνη; der Mann verschrieb nämlich nach späterem attischen Recht der Frau für die von ihr eingebrachte Mitgift (προῖξ) die ἀντιφέρνη. Diese ἀντιφέρνη war nun zwar eine Sicherstellung für die Mitgift, im Judenthum nimmt aber die Ketuba eine ganz verschiedene Stelle ein; nach attischem und römischem Recht muss die Frau eine Mitgift mitbringen, dieser wird nun durch die ἀντιφέρνη (im röm. Recht durch die „donatio propter nuptias") eine Sicherstellung gewährleistet; das talmudische Eherecht hingegen kennt nirgends eine Verpflichtung zur Bestellung einer Mitgift, hat aber schon aus ältester Zeit die Verpflichtung des Mannes zur Ketuba[2]). Es mochte aber doch nichtsdestoweniger der für das von Seiten des Mannes zu Verschreibende gebräuchliche Ausdruck ἀντιφέρνη sich bei den griechisch-sprechenden Juden Palästina's für Ketuba eingebürgert haben, und es verblieb mit Wegwerfung des ἀντὶ die

[1]) Vgl. Plutarch. Solon c. 20. Hermann, Griech. Antiquitäten Thl. 3, S. 146, Anmerk. 13. Gans, Erbrecht Thl. 1, S. 302.

[2]) Ketubot 82. Vgl. meine Grundlinien des mos.-talmudischen Eherechts S. 32.

Benennung φερνή. — Vielleicht mochte aber auch der vulgäre Sprachgebrauch, der vom Classischen häufig weit abstehend sich mitunter sogar manches Wort in einem der ursprünglichen Bedeutung ganz entgegengesetzten Sinne zurechtlegt, sich des φερνή als einer Gabe von Seite des Mannes bedient haben. Zeigt sich doch Aehnliches auch von einer anderen Seite. Bereschit rabba c. 80 erklärt מתן Genes. 34, 12 durch פרא פרנון (vergl. Aruch v. פרן), d.i. παράφερνα (paraphernae). Aber παράφερνα drückt ausschliesslich das von der Frau mitgebrachte ihr verbleibende Vermögen (im Gegensatze zu der in die Gerechtsame des Mannes übergehenden Mitgift) aus, und entspricht dem נכסי מלוג: wie kann also der dort um Dina werbende Schechem sagen: leget mir viele Paraphernen auf? Offenbar wurde in der jüd. Vulgärsprache der Ausdruck παράφερνα in einem dem eigentlichen Sinne entgegengesetzten Gebrauch angewendet[1]). — Bemerken wir noch, dass auch die alexandrinischen Juden φερνή in dem bei den paläst. üblichen uneigentlichen Sinne anwendeten. Exod. 22, 15 מהור ימהרנה übersetzt die Septuaginta φερνῇ φερνιεῖ (vgl. auch das. Jonathan und das j. Targ. מפרנא יפרן), und V. 16 כמוהר הבתולות ὅσον ἐστὶν ἡ φερνὴ τῶν παρθένων.

Dem φερνή im eigentlichen Sinne entspricht das im talmud. Eherecht vorkommende פרנסה; es hat die Bedeutung Ausstattung, vgl. Ketubot 51 בין למזוני בין לפרנסה, das. 67a, Mischna 68b und sonst. Auch bei sonstigen (rechtlichen) Verhältnissen hat das Verbum פרנס die Bedeutung „ausstatten, bekleiden." Vgl. Mischna Baba Batra 139: אין הגדולים מתפרנסין על ידי הקטנים ולא הקטנים נזונין וכו'.

Ursprünglich also פרנסה Bekleidung; für Alimentation, Ernährung wurde מזונות und für ernähren זנה angewendet. Daher Genes. 41, 40 ועל פיך ישק, Onkelos ועל מימרך יתזן (und nicht יתפרנס). Später wurde der Begriff פרנסה für Versorgung im Allgemeinen, Bekleidung, Nahrung u. s. w. angewendet.

---

[1]) Auch נדוניא wird in einem anderen Sinne gebraucht, als der bibl. Ausdruck Ezech. 16, 33 besagt. Hier ist נדה נדן ein Geschenk des Mannes, נדוניא aber ist die Mitgift, die die Frau mitbringt.

Eine scheinbar babylonische Beraita. — Eine saburäische Beraita.

Die Beraita, die allgemeine Benennung für Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifri (vgl. Hodegetik in die Mischna S. 312), gehört Palästina an; Babylon hat nur Emoraïm und emoraïtische Lehrsätze, keineswegs Beraitot — Meinungen der Tanaïm — aufzuweisen. Zwar hat manche Beraita ר' אבא (Berachot 49, Ketubot 81) und dieser ר' אבא ist nach R. Hai (Aruch v. רב) der babyl. emoraïtische Lehrer רב. Allein רב reicht noch in die Tanaïmperiode hinein und lebte in früheren Jahren in Palästina. Ein charakteristisches Zeichen früherer wie späterer paläst. Lehrer ist, dass sie griechisch verstehen; in Babylon hingegen war das griechische Idiom unbekannt, und es wurde mitunter für ein griechisches Wort eine aramäische Etymologie gesucht. So das bekannte פרוזבול (*πρὸς βουλήν* oder *βοῦλον* [Gittin 36]). — Nun erklärt eine Beraita Baba Batra 135b איזהו דייתיקי כל שכתוב בה דא תהא למיקם ולהיות. Hier scheint das דייתיקי von דא תהא למיקם abgeleitet, und so fassen es Raschbam z. St. und Rambam im Commentar zur Mischna das. auf. Aber דייתיקי ist ein echt griech. Wort, *διαθηκή*, und ganz in dem in der Beraita angegebenen Sinne „Testament" gebraucht, sowie wieder אפותיקי ganz dem griechischen *ὑποθηκή* entspricht. Führt also die Beraita דייתיקי auf דא תהא וכו' zurück, so ist sie nicht paläst. sondern babyl. Ursprunges. Es liegt aber jedoch kein zwingendes Moment vor, mit Raschbam und Rambam das דא תהא als etymologische Erklärung zu nehmen: es wird vielmehr in diesen Worten nur die Rechtsformel für Testamente angegeben, sowie in dem darauf folgenden: ואיזה הוא מתנה כל שכתוב בה מהיום ולאחר מיתה: die Formel für Schenkungsurkunden.

Bemerkenswerther ist folgende, ein saburäisches Gepräge tragende Beraita Menachot 103b: שאיל שאילה למעלה מר' יהודה בר עילאי מניין לאומר הרי עלי וכו'. Das שאיל שאיל הלמעלה ist echt saburäisch, vgl. Schabbat 30: שאיל שאיל הלמעלה מר' תנחום, auch weisen manche andere Anzeichen auf spätere Abfassung, so das פתח ר' יהודה וכו' ראש המדברים בכל מקום, welches in halachischen Beraitot nicht vorkommt. Diese Beraita scheint also von den Saburäern redigirt.

Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover,

vorzugsweise während des 16. Jahrhunderts.

Nach grösstentheils bisher noch nicht veröffentlichten Urkunden dargestellt von Dr. M. Wiener in Hannover.

Nachdem ich bereits im ersten Jahrgange des Jahrbuchs für die Geschichte der Juden und des Judenthums (Seite 167 ff.) die Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover während des Zeitraumes von 1350—1600 geschildert habe, habe ich inzwischen durch Nachforschungen in dem hiesigen königlichen und städtischen Archive andere bisher noch nicht veröffentlichte Urkunden entdeckt, die sich auf denselben Zeitabschnitt beziehen, und beeile ich mich, diese Aktenstücke, welche zum Theil von hoher Wichtigkeit sind und selbst am kaiserlichen Hofe der Juden wegen gepflogene Verhandlungen enthalten, hiermit zu allgemeiner Kenntniss zu bringen.

Bevor ich mich indess zu den Juden Hannover's direct wende, habe ich auch noch einiges, die frühesten Niederlassungen der Juden in den welfischen Landen überhaupt Betreffende, wovon ich in der Einleitung zu dem bereits erwähnten Aufsatze gesprochen, nachzutragen. Als in den genannten Landen gelegene Ortschaften, in denen sich Juden bereits im dreizehnten Jahrhunderte niedergelassen hatten, hatte ich früher nur vier angegeben, nämlich Hil-

desheim, Goslar, Göttingen und Wunstorf. Diesen ist jedoch noch Hameln und, wie sich später zeigen wird, auch Braunschweig, Blankenburg und Helmstedt hinzuzufügen, da in jener Stadt Juden nicht erst im Jahre 1335 [1]), sondern bereits 1277 erwähnt werden, in welchem Jahre der Herzog Albert dem Rathe der Stadt das Recht zugesteht, mit Vorwissen des Vogtes Juden ein- und Schutzgeld von ihnen anzunehmen und zugleich erklärt, dass jeder Jude, welcher sich in der Stadt Hameln aufhält oder später aufhalten wird, dem Herzoge zu keinem Dienste, sondern der Stadt nach deren bürgerlichen Rechten verpflichtet sein sollte [2]).

Unter den oben genannten vier Städten ist jedoch die ehemalige freie Reichsstadt Goslar als diejenige hervorzuheben, in welcher am frühesten nicht allein in den welfischen Landen, sondern wahrscheinlich in dem nordwestlichen Deutschland überhaupt Juden wohnten. Da sie in älteren Zeiten oft ein Kaisersitz war, so fanden die Juden schon in Folge dessen früh eine Veranlassung, sich dort anzusiedeln, und in der That wird ihrer bereits um die Mitte des zwölften Jahrhunderts daselbst gedacht. In dem städtischen Archive zu Goslar befindet sich nämlich eine handschriftliche von 912—1727 reichende Chronik von Goslar, welche von Erdwin von der Hardt ver-

---

[1]) Siehe das genannte Jahrbuch Seite 176.

[2]) Siehe Moller's kurze Geschichte der Stadt und Festung Hameln pag. 19 § 9 nach de Ludewig reliquiae manuscriptorum medii aevi T. X. p. 24 u. Puffendorfii observationes juris universi T. II. im Appendix p. 268, wo es heisst: Item quicunque Judaeus moratur vel morabitur in Civitate (Hamelensi) liber erit a nobis, sed Civitati tenebitur ad jura civilia. In dem der Stadt 58 Jahre später vom Herzoge Ernst bewilligten Privilegium, in welchem sich ganz derselbe Passus findet, ist demnach die der Stadt in Beziehung auf die Juden ertheilte Gerechtsame nur aus dem schon früher vom Herzoge Albert erhaltenen Privilegium wieder aufgenommen, und es ist befremdend, dass Puffendorf, da er das letztere kennt, in dem erwähnten Buche selbst p. 8 als Beleg dafür, dass einzelne Fürsten das Recht, Juden zu schützen und sie sogar als Bürger anzuerkennen, verschiedenen Städten ertheilten, das der Stadt Hameln vom Herzoge Ernst bewilligte Privilegium anführt und das frühere vom Herzoge Albert unberücksichtigt lässt.

fasst ist, der sich Plebis Tribunus et Antiquitatum Goslariensium Mirator nennt. Diese Chronik liefert zumeist Zusätze zu Heineccii Antiquitates Goslarienses und stützt ihre Angaben auf Urkunden, die sich in dem städtischen Archive der mehrgedachten Stadt vorfinden. Mit Hinweisung auf eine Kaiserurkunde [1]), welche datirt ist Anno Christi 1155, Regni 4, Imperii 1, Palatii Montis Urbis (worunter der kaiserliche Palast in Goslar verstanden wird, weil man diese Stadt häufig bloss die Bergstadt nannte) 232, berichtet diese Chronik pag. 74: „Der Kaiser collectirt die Goslarische Judenschafft zu Steuer der Huldigung auf den dritten Theil ihrer Güter. Der Jahr-Tribut wird der Stadt erst 1282 beygelegt." Der Kaiser Friedrich Barbarossa, der bekanntlich am 9. März 1152 zu Aachen und am 18. Juni 1155 zum ersten Male zu Rom gekrönt wurde, hat demnach in dem zuletzt genannten Jahre von den Juden in Goslar die unter dem Namen des dritten Pfennigs bekannte Steuer, mit welcher sämmtliche Juden männlichen und weiblichen Geschlechts vornehmlich bei der Krönung eines römischen Königs und Kaisers belegt wurden [2]), eingefordert. In derselben Chronik p. 105 heisst es: „Anno Christi 1282, Imperii 10, Palatii Mont. Urb. 359. Der Kaiser (Rudolph I.) assignirt den Juden-Tribut zu des Pallatii repartion, item 1204" und hierzu in einer Note: „Für anno 1156 item 1299 ziehet der Kayser behueff der Huldigunge den dritten Theil aller Jüdischen Güter und also 2 diverse contributiones et quaeritur, cum Civitas succedat in locum Imperatoris, an non succedat in jus ejusdem collectionis (und es frägt sich, wenn die Stadt an des Kaisers Stelle tritt, ob sie nicht auch in das Recht auf diese Steuer statt seiner eintritt) bei Huldigungsfällen, gestalt der Jahr-Tribut der Stadt anno cur. geschenkt worden." Ferner heisst es p. 106: „Anno Christi 1284, Imp. 12,

[1]) Die betreffende Urkunde selbst habe ich gleich denen, auf welche hier im Texte noch hingewiesen wird, leider bei meiner jüngsten Anwesenheit in Goslar, da das dortige städtische Archiv zum bei weitem grössten Theile noch ungeordnet ist, nicht auffinden können.

[2]) Siehe Spiesz: Archivische Nebenarbeiten u. Nachrichten I, 115.

Palat. Mont. Urb. 361 Der Kayser injungirt der Judenschafft nochmahlen forthin ihren Tribut der Stadt zur Unterhaltung der Festunge einzuliefern ut 1202" und p. 112: „Anno Christi 1299, Imp. 2 P. M. Ur. 376 Der Kayser fordert den dritten Theil des jüdischen Reichthums, Consulat handelt es mit der Cammer und die Juden mit Consulate ab ad 500 Fl."[1]).

Auch in Braunschweig waren Juden nachweislich bereits im dreizehnten Jahrhunderte ansässig. Im Degedingsbuche der dortigen Altstadt, welches von 1268 bis 1345 reicht, findet sich nämlich fol. 18[1] die Notiz, dass im Jahre 1296 Dominicá Oculi die Bürger von Braunschweig auf die Bitte ihres Herrn, des Herzogs Albert, und seiner Frau, den Juden David, dessen Frau, Kinder, Schwäger und Gesinde aufgenommen hätten, sie zu beschützen gegen einen Jeden vor Beschatzung und vor jeder Gewalt. Dieses Versprechen hätten sie übernommen auf zwölf Jahre und hätten es mit Wissen der Gemeinde gethan[2]). Aus dem Umstande, dass von dem genannten David nicht mitgetheilt wird, dass er der erste Jude gewesen, der in Braunschweig aufgenommen wurde, könnte man sogar vielleicht vermuthen, dass schon vor ihm oder gleichzeitig mit ihm noch andere Juden sich daselbst niedergelassen hatten.

---

[1]) Die auf eine spätere Zeit sich beziehenden, in der erwähnten Chronik vorkommenden Angaben über die Juden werde ich in meiner später zu veröffentlichenden Geschichte der Juden in Goslar mittheilen.

[2]) Diese Notiz verdanke ich einer gefälligen Mittheilung der Herren Oberlehrer Dr. Dürre und Kreisgerichts-Registrator Sack in Braunschweig, und lautet die betreffende Stelle im Originale also: „Dhat si alletweme wittic, dhat we borgher van brunsw. dor leflike bede uses heren hertogen Albertes unde user vrowen David den jüdhen, sine vrowe, kindere unde schwehere unde ore gesinde hebbet upgenomen vor to stan de wedher iegwene vor beschattinge unde vor aller moyget van twelften nu cumpt vordh over twelf iar bi witschap der meynheit hebbe we dit gedan. Datum anno domini MCC°XCVI° Dominica Oculi." Die Verhältnisse der Juden in Braunschweig betreffende Angaben aus dem vierzehnten Jahrhunderte mitzutheilen, behalte ich mir für meine Geschichte der dortigen Juden vor.

Von Blankenburg steht fest, dass daselbst schon in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts Juden ansässig waren, da die Aebtissin Gertrud von Quedlinburg in einer im Jahre 1241 ausgestellten Urkunde sagt: sie habe die Abtei beim Antritte ihrer Regierung mit Schulden belastet gefunden, worunter besonders eine Schuld von 213 Mark reinen Silbers an den Juden Jacob aus Blankenburg gewesen wäre, und um diese zu tilgen, habe sie den Zehnten von 52 Hufen in Marsleben an den Grafen Heinrich von Regenstein gegen Bezahlung von 208 Mark Silber zu Lehnrecht übergeben, welche dieser vorgedachtem Juden entrichtet hätte[1]).

Dass auch in Helmstedt bereits um diese Zeit und nicht erst hundert Jahre später, wie ich früher angegeben habe, Juden wohnten, geht daraus hervor, dass dort im Jahre 1247 Gerhard, Abt von Verden, gewisse Constitutionen gab, darunter eine über die Juden, deren Aufnahme und Anzahl, und gleichzeitig erklärte, dass er sich die Gewalt und Gerichtsbarkeit über dieselben vorbehalte, damit sie ihm ebenso dienstbar seien, wie andere Juden anderen Fürsten[2]). Sehr zahlreich müssen indessen die

---

[1]) Die betreffende Urkunde wird von Kettner in seinen antiquitates Quedlinburgenses p. 277 und von Erath in seinem cod. dipl. Quedlinburg. p. 171 mitgetheilt und lauten die betreffenden Worte: cum in electionis nostre principio multis esset Abbatia debitis onerata, inter cetera, que nunc exprimere non valemus, eam Jacobo, Judeo (wofür jedoch bei Kettner fälschlich Sudeo steht) de Blankenburch, in ducentis et tredecim marcis examinati argenti sub vsuris continuis inuenimus obligatam .... decimam quinquaginta duorum mansorum in Marsleue Comiti Henrico de Regensten pro pecunia ducentarum et octo marcarum iure concessimus feodali, que ab ipso supradicto Judeo fuit totaliter persoluta. Vgl. auch Voigt's Geschichte des Stifts Quedlinburg I, 411 und Koenigs Annalen der Juden in der Mark Brandenburg p. 10, welche jedoch ungenau von einer Schuld von 230 statt von 213 Mark sprechen.

[2]) Von ihm wird nämlich berichtet: omne judicium Judeorum et monetariorum Abbas sibi retinuit et Judei servient Abbati sicut alii Judei, qui subsunt aliis principibus. Vgl. Foerstemann's Mittheilungen des Thüringisch-Sächsischen Vereins II, 492 und III, 97 und Koch in dem von dem Director Hess zu Helmstedt zur Begrüssung der in

Juden in Helmstedt wenigstens zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts nicht gewesen sein, da nach einer im dortigen Stadtarchive befindlichen Urkunde Wilhelm, ebenfalls Abt von Verden, dem Rathe und den Bürgern daselbst im Jahre 1322 die ihm zustehenden Einkünfte von den Wechslern, dem Weinverkaufe und den Juden für nur 16 Mark jährlich auf vier Jahre abtrat. In dem um 1330 zusammengestellten Zinsregister der Neustadt zu Braunschweig, welches sich in dem schon erwähnten Degedingsbuche findet, wird (p. 71[1]) auch schon um diese Zeit als Bewohner der Judenstrasse in Braunschweig ein gewisser Isaac von Helmstedt angeführt.

In Lüneburg hatten sicher schon zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts sich Juden niedergelassen, da in einer Urkunde vom 6. October 1339[1]) dort bereits eine nach ihnen genannte Strasse platea Judaeorum erwähnt wird, in welcher ein Jude David ein Haus besessen hat. Sie hatten demnach dort um diese Zeit das vollständige Bürgerrecht. Dass sie 1350 auch in dieser Stadt ermordet wurden, habe ich bereits in dem mehrerwähnten Jahrbuche a. a. O. aus einem Erlasse des Herzogs Erich des Jüngern geschlossen, in welchem dieser den Rathmannen, Bürgern und der Gemeine jener Stadt den Todtschlag der Juden nachsehen zu wollen erklärte. Diese Vermuthung findet ihre Bestätigung in einer Handschrift in folio in der Rathsbibliothek zu Lüneburg, welche im 16. Jahrhunderte angefertigt worden, und vornehmlich enthält „eine Altte Relation wie die Verendrung des Altten Rhadts und deren Verwandten in Lüneburg vorgenommen 1440 — 1457"; in derselben findet sich nämlich hinten ein Excerpt aus unbekannten Familiennachrichten und darin eine Notiz, nach welcher am 6. September des genannten Jahres die Bürger zu Lüneburg die dortigen Juden tödteten. Letztere sollten zwar den Versuch gemacht haben, sich selbst zu

---

Braunschweig im Jahre 1860 zusammengekommenen deutschen Philologen, Schulmänner und Orientalisten herausgegebenen Programme p. 11.

[1]) Siehe die auf der königlichen Bibliothek zu Hannover befindlichen Gebhardi manuscr. VII, 396.

verbrennen, allein es sei doch nur ein Haus abgebrannt, nämlich das eines gewissen Monneke, der ein Koch gewesen[1]). In einer zu Wittenberg von den Herzögen Wenzlaw und Albrecht zu Sachsen am 6. Januar 1371 ausgestellten Urkunde erklärten dieselben alsdann, dass sie alle Häuser in der Judenstrasse, in denen die Juden gewohnt hatten und die nunmehr der Herrschaft angehören, nebst deren Zubehör dem Rathe zu Lüneburg abtreten, damit dieser damit thue und lasse, was er wolle[2]).

Auch die auf dem von Preussen im Jahre 1813 an Hannover abgetretenen Eichsfelde gelegene Stadt Duderstadt, welche übrigens schon von 1247 bis 1334 unter der Herrschaft braunschweigischer Herzöge stand, ist hier zu nennen, weil sich dort ebenfalls schon früh Juden angesiedelt hatten. Wann dies geschehen ist, kann zwar ebensowenig mit Gewissheit angegeben werden, als zu welcher Zeit sie sich überhaupt zuerst nach dem Eichsfelde begaben, und es lässt sich nur vermuthen, dass, weil Kaiser Otto IV. im Jahre 1212 ein die Juden betreffendes Schreiben an den Vicedom auf dem im Eichsfelde liegenden Rusteberg richtete, sich wohl schon damals in dem Bezirke des Rustebergischen Vicedomamtes Juden mögen aufgehalten haben. In Duderstadt geschieht der Juden zum ersten Male in einem Privilegium des Herzogs Heinrich des Jüngern aus dem Jahre 1314 Erwähnung, wo derselbe den Bürgern verspricht, die in der Stadt woh-

---

[1]) Die Stelle lautet wörtlich: Anno Domini XIIICL in die B. Magni martiris communitas civitatis Luneborgh interfecit Judeos in Luneborch et ipsi se ipsum (sic!) incenderunt, sed tamen nisi una casa fuit combusta et fuit unus qui vocatur Monneke et fuit Cocus. Siehe Gebhardi loc. cit. I, 494.

[2]) Siehe Wedekind's Noten zu einigen Geschichtschreibern des Mittelalters Heft 9 p. 187, wo es heisst: Ok so gheven wy (nämlich die Herzöge Wenzlaw und Albrecht zu Sachsen) und laten dem Rade to Luneborgke alle Huss mid eren Tobehöringhen, dar de Joden inne ghewonet hebben, in der Jodenstrate und de der Heershop to hören, dat se darmede don unde laten, wat se willen. Vgl. auch Neues vaterländisches Archiv 1832, S. 351.

nenden Juden bei ihrem Bürgerrechte zu belassen[1]). Im Jahre 1338 müssen letztere dort schon in ziemlicher Anzahl gewohnt haben, da sie bereits eine Synagoge und Schule besassen, von denen einer derselben, Namens Samuel, für sich und seine übrigen Glaubensgenossen einen Vierding jährlicher Zinsen an einen Bürger verkaufte. Ausser den Abgaben an den Landesfürsten mussten die Juden, wie sich von selbst versteht, auch alle bürgerlichen Lasten tragen.

Endlich ist unter den Städten in den welfischen Landen, in denen Juden bereits im vierzehnten Jahrhunderte wohnten, auch noch Bokenem zu nennen, wo ihre Niederlassung wahrscheinlich zu derselben Zeit stattfand, als Bokenem Stadtrecht erhielt, d. h. um oder kurze Zeit nach dem Jahre 1300. Sie hatten ihre Wohnungen in der nach ihnen benannten engen Strasse am Marktplatze, nicht weit vom Kaufhause, wie die Juden in Norddeutschland überhaupt fast überall in der Nähe des Marktes, des Handels wegen, wohnten, und kommt die Judenstrasse daselbst schon vor 1384 vor. Auch hatten sie daselbst eine Synagoge, wenn nicht früher, so doch sicher im fünfzehnten Jahrhunderte[2]).

Indem ich mich nunmehr den Juden in der Stadt Hannover zuwende, muss ich zuvörderst noch einige Worte über die von mir in den Noten zu meinem Emek habbacha p. 187 mitgetheilte Inschrift bemerken, in welcher von einer Vertreibung der Juden im Jahre 1350 berichtet wird. Lange in Zweifel, ob jene Vertreibung, da sich sonst über den Aufenthalt von Juden in hiesiger Stadt vor dem Jahre 1371 nirgends eine Spur findet und in sämmtlichen bis 1369 reichenden Urkunden der Stadt Hannover, welche von Grotefend und Fiedeler herausgegeben worden sind, der Juden auch nicht einmal

---

[1]) Siehe Wolf's politische Geschichte des Eichsfeldes I, 39 und Geschichte der Stadt Duderstadt p. 87, wo die Worte des Herzogs lauten: Juden, de in unse stat tho duderstat mit unsen willen varet, bi allem Burgherrechte to latene.

[2]) Siehe Buchholz, Geschichte von Bokenem Seite 13.

Erwähnung geschieht, wirklich auf die Juden Hannovers und nicht vielmehr bei den Verfolgungen, welche in Folge des schwarzen Todes damals die Bekenner des mosaischen Glaubens in ganz Deutschland trafen, auf die Juden im Allgemeinen zu beziehen sei, habe ich nunmehr darüber Gewissheit erlangt, dass in der That auch in Hannover damals die Juden in den Verdacht gerathen waren, die Brunnen vergiftet zu haben, und konnte es nicht fehlen, dass sie auch hier mit ihren Glaubensgenossen in anderen Ortschaften ein gleiches Schicksal erfuhren. In den historischen Collectaneen von der königlichen und churfürstlichen Residenzstadt Hannover, welche den ehemaligen hiesigen Kammerschreiber Redecker zum Verfasser haben und handschriftlich im hiesigen städtischen Archive aufbewahrt werden, heisst es nämlich p. 256 bei Erwähnung des Jahres 1350: „Bei der erwähnten in Deutschland hin und wieder verspürten Vergiftung der Brunnen, welche man den Juden sonderlich beigemessen, fand man auch hier in der Stadt in vielen Brunnen Gift, bevorab in dem Brunnen in den Hoken auf der Knochenhauerstrasse, nicht weit von der Judenstrasse (d. i. der jetzigen Ballhofstrasse) nach dem Kirchhofe oder Markte hin.“ Durch diese Nachricht ist der Zweifel entschieden und die in Rede stehende Inschrift als auf die Juden Hannovers sich beziehend ausser Frage gestellt[1]).

---

[1]) Wenn übrigens Schlegel in seinem Churhannöverschen Kirchenrechte II, 182 sich bei seiner Angabe, dass die Juden in Hannover bei der schrecklichen Verfolgung im Jahre 1348 und 1349 vertrieben und vertilgt worden seien, auf Grupen's Origines et antiquitates Hanoverenses p. 276 beruft, so ist diese Hinweisung eben so unrichtig wie die bereits in dem schon oft erwähnten Jahrbuche p. 211 Note 2 von mir gerügte Behauptung, nach welcher Grupen loc. cit. von einem Aufenthalte der Juden in Hannover und Lüneburg schon im 13. Jahrhunderte sprechen soll, da letzterer weder an der citirten Stelle noch überhaupt in dem angeführten Buche die Verfolgung der hiesigen Juden um die Mitte des 14. Jahrhunderts erwähnt. Dennoch schreiben spätere Autoren jene Angabe Schlegel's unter Berufung auf Grupen ohne Weiteres nach, und selbst Ompteda in seiner neuen vaterländischen Literatur p. 361 thut dies! — Von hohem Interesse für die Judenverfolgung in Hannover im Jahre 1350 sind übrigens auch die

Die Verhältnisse der hiesigen Juden während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts beleuchtende Aktenstücke habe ich ausser den bereits von mir veröffentlichten bisher nicht aufgefunden; der Vollständigkeit wegen und um einem mehrfach an mich ergangenen Wunsche zu entsprechen, theile ich jedoch in den Beilagen die beiden früher nur inhaltlich angegebenen Urkunden mit, von denen die eine die im Jahre 1403 den Herzögen Bernhard und Heinrich zu Braunschweig und Lüneburg von dem römischen Könige Rupert ertheilte Erlaubniss, von allen im Sachsen-Lande ansässigen Juden den goldenen Opferpfennig und die Steuer, welche letztere dem Reiche jährlich zu zahlen verpflichtet waren, einzuziehen und die Hälfte für sich zu behalten, und die andere[1]), die von dem königlichen Hofrichter Engelhard von Weinsberg im Jahre 1407 an die in den jüdischen Friedhof zu Salzwedel gehörenden Juden, welche dem erwähnten königlichen Befehle nicht nachgekommen waren, erlassene Aufforderung enthält, entweder die goldenen Opferpfennige bis zu den nächsten Pfingsten zu bezahlen, oder sich vor dem Hofgerichte deshalb zu vertheidigen.

Einen um so reichhaltigeren Stoff vermochte ich dagegen über die Zustände der hiesigen Juden während des sechszehnten Jahrhunderts zusammenzutragen, der zum grossen Theile um so interessanter ist, als sich aus demselben viele bisher noch gänzlich unbekannte Thatsachen

---

beiden von Herschel in dem Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit 1860 Nr. 9 und 10 mitgetheilten Aktenstücke.

[1]) Siehe Beilage I und II, wo, wie in den folgenden Beilagen, die schwierigen plattdeutschen Ausdrücke am Fusse in's Hochdeutsche übertragen sind. — Dass übrigens Rupert im Jahre 1403 auch zwei Juden mit der Erhebung des goldenen Opferpfennigs und der Judensteuer beauftragte, geht aus einer andern Urkunde hervor; siehe Kayserling in dieser Monatsschrift 1860 S. 287. Wie es aber möglich war, dass Rupert, nachdem er erst am 25. Januar die genannten Juden mit der Steuererhebung im ganzen Reiche beauftragt hatte, schon am 5. Februar dieselbe im Sachsen-Lande den gedachten Herzögen übertragen konnte, ist freilich schwer zu begreifen.

ergeben, die nicht allein für die Juden Hannovers, sondern auch für die in den welfischen Landen überhaupt von Wichtigkeit sind.

Der bekannte Hostienprozess, welcher im Jahre 1510 in der Mark Brandenburg geführt wurde und in welchem Churfürst Joachim I. seinen Eifer für den christlichen Glauben so sehr bekundete, dass er 38 Juden zuerst schrecklich foltern und dann bis auf zwei, die, weil sie aus Angst die Taufe angenommen hatten, aus Gnaden bloss geköpft wurden, verbrennen liess und die übrigen aus dem Lande jagte[1]), war nicht für die märkischen Juden allein so verhängnissvoll, sondern auch auswärtige Juden, wie die zu Braunschweig, wurden in denselben verwickelt, nachdem einer der gefangenen märkischen Juden auf der Tortur gestanden hatte, dass man ein Stück der bereits vergrabenen Hostie wieder aufgegraben und durch einen anderen Juden weiter an die Glaubensgenossen in Braunschweig geschickt hätte. In Folge dieses Geständnisses veranlasste der gedachte Churfürst den Rath zu Braunschweig, die dortigen Juden in Haft zu nehmen und ihnen den Prozess zu machen. Allein zum Glücke war man damals in Braunschweig in der Kunst, mittelst der Folter Geständnisse zu erpressen, wie man sie eben wünschte, nicht so geschickt wie das Inquisitionsgericht zu Berlin, und der Rath zu Braunschweig musste die gefänglich eingezogenen Juden, gegen welche sich ohne Anwendung der Tortur nichts Gravirendes ermitteln liess, nachdem sie zwei Urfehden geschworen hatten[2]), wiederum ihrer Haft entlassen. Unter diesen befand sich auch ein gewisser Jacob aus Hannover.

Durch Vermittelung der Juden kamen zuweilen Vorgänge und von Seiten der städtischen Behörde in ungerechtfertigter Weise getroffene Massregeln zur Kenntniss des Herzogs, der die letzteren dann rügte und auf Abhülfe

---

[1]) Ausführliches hierüber wird meine Geschichte der Juden in der Mark Brandenburg enthalten.

[2]) Diese interessanten Urfehden werde ich in meiner Geschichte der Juden in Braunschweig mittheilen.

drang. So wurde im Jahre 1516 die Wittwe eines gewissen Cord Schotmann, ohne vorher vor dem Vogte verklagt worden zu sein, vor einem geistlichen Gerichte vernommen und mit dem Banne belegt, obwohl sie sich erboten hatte, einem richterlichen Erkenntnisse sich zu unterziehen. Diese Thatsache wurde durch zwei Juden, Phibes und Menneke auf der Neustadt, dem Herzoge Erich I. hinterbracht, der hierauf dem Bürgermeister und Rathe zu Hannover Vorstellungen machte, darauf hinwies, dass er als Landesfürst und oberster Richter nicht gestatten könne, dass Jemand so unförmlich der Gerichtsordnung zuwider tribulirt werde und verlangte, dass mit der Frau, der ihr Recht nicht vorenthalten werden dürfe, gehörig verhandelt und den Juden ohne Entgeltung Absolution ertheilt werde[1]).

Dass man auch hier wie an andern Orten allerlei Versuche machte, die Juden von ihrem Glauben abzubringen und sie dem Christenthume zuzuführen, beweist die Thatsache, dass der im Dienste der Reformation so überaus thätige Dr. Urbanus Regius, den Herzog Ernst zu Lüneburg vom Reichstage zu Augsburg mit in die Heimath gebracht und zum Hofprediger und General-Superintendenten im ganzen Lande Lüneburg ernannt hatte, wie in andern Ortschaften, so auch hier in Hannover im Jahre 1533 die Juden zum Christenthume zu bekehren versuchte. Er hatte sich zu diesem Zwecke häufig in die in der Judenstrasse gelegene Synagoge begeben und, wie zwei Jahre später in Braunschweig, so auch hier aus der bekannten, zu demselben Zwecke oft benutzten Stelle Gen. 49, 10 den Juden zu beweisen gesucht, dass der Messias bereits gekommen sei. Allein er fand, wie begreiflich, kein Gehör und soll, wie Redecker in seinen historischen Collectaneen von der königlichen und churfürstlichen Residenzstadt Hannover p. 441 mittheilt, sogar der Rabbi, wahrscheinlich über die rücksichtslose Belästigung des genannten Proselytenmachers entrüstet, einst in der Synagoge zu ihm gesagt haben:

[1]) Siehe Beilage III

„Wenn schon der Messias käme, so wollte er dennoch bei ihm keine Vergebung der Sünden noch Gerechtigkeit suchen.“

(Fortsetzung folgt.)

Beilage I.

Der römische König Ruprecht bewilligt den Gebrüdern Bernhard und Heinrich Herzögen von Braunschweig und Lüneburg den halben Antheil an dem goldenen Opferpfennige, welchen die in Sachsen wohnenden Juden ihm zu entrichten verpflichtet waren, am 5. Februar 1403.

Wie Ruprecht vom Godes Genaden Romesche Koning, tho allen Tyden Merer des Rickes etc. bekennen und dhon kund genbare mit dessen Breue alle den de ön ansehn, edder hören lesen, dat Wie hebben angesehn und ok eigentliken betrachtet danknehme[1]), nütlike und getrüwe Deynste, de Uns und dem Rike de Hochgebohrne Bernhard und Hinrick Gebrodere, Hertogen tho Brunszwig und tho Lüneborg, Unsre Leven Ohme und Fürsten, Dicke[2]), nütlicken gedan hebben und ock vorbath[3]) in tokúngstigen Tiden dhon schüllen und mogen. Und darumb so hebben Wie von Unsern besundern Gnaden densulven Unszern Ohemen irlovet und bevaln, irloven und bevelen öne ock in Krafft düsses Breyves unde Romischer Konigliker Macht, dat se van allen und einen iszliken Yoden, Unsen und des Rickes Kammerknechten, in dem Lande tho Sassen geseten, den Gülden Opper-Penning und de Yoden Stür, de se Uns und dem Ricke iarliken plichtig seyn tho gewen, de van Unser und des Rickes wegen alle Jahre iarliken uffheven und innehmen schülden, beth up Unse edder Unser Nakomen an dem Ricke wedderropinge[4]) und nicht langer und ock mit der Beschedenheit und Gedinge[5]), Dat se sülk Geld, dat se van demsülven Gülden Opperpenning unde Yoden Stüre ufheven und innehmenden werden, alle Jare Uns edder Weme Wie des von Unsert wegen bescheiden, dat halve

---

[1]) zu Danke verpflichtende. [2]) häufig. [3]) ferner. [4]) Widerruf. In einer in dem auf dem herzogl. Gesammtarchive zu Wolfenbüttel befindlichen Copialbuche vorhandenen Copie dieser Urkunde steht hier jedoch: wedderkopinge, d. h. Wiederkauf. [5]) mit dem Bescheide und der Bedingung.

Deyl ane Vertoch[1]) und alle Wedderrede geven und antworden schüllen, getrüwelken, by ören trüwen und Eyden, de se Uns und dem Rike gedan hebben, ane Geverde, alze se Uns darover ock ören versegelden Breyf gegeven hebben. Und hierumb so gebeden Wie allen und eynen iszlicken Fürsten, Gaystlicken und Wereltlicken, Graven, Freihen, Herrn, Rittern, Knechten, Gemeynschuz der Stede und allen andern Unsen und des Rickes Underdanen und Lewen getrüwen ernstlicken und vestlicken, dat se der ergenannten Unse Ohme und Fürsten an deme gülden Opper-Penning und Yoden Stür uptho hevende und inthonehmende alze vorscreven steit, nicht hindern noch erren, edder dat gestaden noch schaffen gedhan werden, heymelick edder openbare in genige Wys, sundern se darto fürdern und öhne behulpen syn[2]), also leiff öne unse Hulde sin und Ungnade tho vermydende. Orkunde düsz Breves vorsegelt myt Unsen Königlicken Mayestät Ingesegeln. Geven tho Nürenberge up dem nehisten Mandag nach Unser Frouwen Dach Lichtmessen, purificatio tho Latine, im Jare alsz men talt na Christi Gebordt veirteyn hundert und Dre Jare, Unsers Rickes im drütten Jare.

(Abgedruckt bei Jung: de jure recipiendi Judaeos pag. 79.)

Beilage II.

Hofrichter Engelhard von Weinsberg fordert die in den jüdischen Friedhof zu Salzwedel gehörenden Juden auf, den Herzögen Bernhard und Heinrich zu Braunschweig und Lüneburg noch vor Pfingsten den goldenen Opferpfennig zu entrichten oder sich vor dem Hofgerichte zu verantworten, am 23. Februar 1407.

Wir Engelhard Herr zu Winsperg, des Allerdurchlüchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Ruprechts von Gotes Gnaden Romischen Kunigs zu allen Zyten Merer des Reichs Hofrichter, Embieten allen und iglichen Juden und Judinnen, wie die genannt, oder wo die gesessen sind, die in den Judyschen Freythofe zu Soltwedel gehören, Unser Gnad und tun uch kunt mit diesem Brieve, dasz Uns von wegen der Hochgebohrnen Fürsten, Herr Bernharts und Herr Henrichs, Herzogen zu Brunszwig und zu Lünenborg, fürbracht ist mit Clage, wie-

[1]) ohne Verzug. [2]) ihnen behülflich sein.

woll In der vorgenannte Unser Herre der Kunig, solche Gülden Opferpfennige, als Ir Yme von des Reichs wegen iärlich pflichtig seyt zu geben, und auch ander[1]) sin und des Reiches Rahte, die Ir Yme als einen Romischen Kunig von rechtswegen tun sollet, von uch inzuvordern und von sinen und des Reiches wegen und an siner stad inzunemen und uf zu heben befolhen habe, als das soliche sie Kunigliche Brieve dorüber gegeben eigentlichen innehalden; Und wiewoll Sy solich Güldene Opferphennige und rechte, nach Lüte[2]) solicher Brieve an uch vordern, und üch auch soliche Brieve verkunden lassen haben; doch so syt ir den bisher ungehorsam gewest und habet uch frevenlich und wieder recht dawieder gesetzet. Wann wir nu darumb von wegen der vorgenannten Herzogen gebetten und angeruffen, sie mit des heiligen Richs Hofgerichte von uch als von desselben Richs ungehorsamen Cammerknechten zu richten und als desselben Hofgerichtes Recht ist, und wann Wir das von Rechtswegen zu tund pflichtig sin. Darumb von des obgenannten Unsers Herrn des Kunigs Gewaltes und Hofgerichtes wegen gebieten Wir uch allen und iglichen besunder ernstlich mit diesem Brieve, dasz ihr den vorgenannten Herzog Bernhard und Herzog Henrichen oder iren gewissen Bothschaft nach Lute der vorgenannten Kuniglichen Brieve, zuschen[3]) hie und Pfingsten die schierist[4]) komen, die egenannte guldene Opferphennige reichen, geben und auch mit solichen Rechten, als ir dem egenannten Unserm Herrn dem Kunig von des Richs und Rechts wegen schuldig syt zu tund, gehorsam und gewärtig sin, oder uch aber vor Uns und dem egenannten Hofgerichte verantworten und versprechen sollet, als recht ist, uf den nachsten Freitag nach sant Johanns Tage Baptiste, der schierist kumpt. Wan tut ir des nit, man wirt alsdann mit des Heiligen Reichs achte und andern noitdorftigen sachen von uch richten als des egenannten Hofgerichtes Recht ist. Mit Urkund disz Briefs versiegelt und mit desselben Hofgerichtes ufgedrucktem Insigeln. Geben zu Heidelberg nach Christs Geburt vierzehen hundert Jare und darnach in dem Sybenden Jare, des nechsten Mitwochens vor Oculi.

(Abgedruckt bei Jung: de jure recipiendi Judaeos pag. 80.)

---

[1]) ohne. [2]) nach Laut. [3]) zwischen. [4]) demnächst.

Beilage III.

Herzog Erich's Aufforderung an den Bürgermeister und Rath zu Hannover, einer Frau Recht und zweien Juden Absolution zu verschaffen, vom 18. October 1516.

Erichs vom gots genaden Hertzoge Zu Braunsweig und Luneburg etc.

Vnnsern grues Zuuor, Vorsichtigen Weysen lieben getrewen, Vnns haben Anngesacht phibus und Menneken vnnser Juden Auf der Nigenstat vnnd Clagenn vnns, wie sie ewrer mitwonerin die verlasene witwee Corden Schotmans Zeligen, Zuuor an vnns oder vnnsern vogten, Vnerclagt, Vnerfolget[1]), Auch alles rechten darzu wir Ihrer mechtig gewest vnd noch sein, mit Eygenem mutwillen geistlichen furgenommen vnnd Zu bannen pracht[2]), Vnnd vber daz sie sich Ire nach ewrm erkantnus des rechten vnd Allerpillicheit Zu sein vnd Zu werden erbotten, sie also mutwillig Im bann behalte, das sie hoch beswehrt vnns als Irenn Landsfursten vnd richter Anngeruffen, Weyl es dan die gestalt hat, Vnnd vnns nit leydelich vnnser Armleut Imants also Vnformlicg widder Vnnser aufgerichte ordnung vnd gebot, Tribuliren Zu lassen, Vnd die fraw In der Stat Alhie betretten, Begeren wir Ir wollet mit Ire ernstlich beschaffen den Juden ane entgeltnus absolucion Zu schaffen, Vnd ordenlichs rechten begnugt Zu sein, Des Ire nicht sol geweigert werden, wollen Auch die fraw darauf bey euch wissen, Darumb euch der pillicheit nach hir Innen gutwillig erzeigen. Daran tun Ir Vnnser meynung vnd gefallen In gnaden Zu erkennen. Geben zur Nigenstat Sonnabents Luce Evangeliste Anno etc. XVI^to.

Herzoge Erych.

Denn Fursichtigen vnnd Weysen Burgermeistern
vnd Rathmannen Zu Hannouer Vnnsern
Lieben getrewenn.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

---

[1]) ohne vorher verklagt und verfolgt zu sein. [2]) mit dem Banne belegt.

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph.

Von Dr. M. Joël.

(Fortsetzung.)

Ibn-Sina dagegen ist der Ansicht, dass der erworbene Verstand ewig sei. Nach ihm nämlich sind sowohl alle geistigen Erkenntnisse unentstanden, als auch der hylische Verstand. Er hat demnach nur das als Thatsache festzustellen. Denn dass etwas Unentstandenes nicht vergeht, wird allgemein zugegeben.

Endlich ist die Meinung des Al-Farabi nach einer Mittheilung, dass der menschliche Geist sterblich sei. Denn der hylische Verstand entsteht, und etwas Entstandenes kann durch Nichts ewig werden. Nach einer anderen Stelle [1]) scheint er mit der von Themistius angeführten Ansicht zu stimmen.

In der Prüfung dieser Ansichten geht Gersonides vor Allem auf die Frage ein, ob die Verstandeserkenntnisse (*νοητὰ*, מושכלות) als entstanden oder als ewig anzusehen seien. In der That, meint er, hat es den Anschein, als ob sie entständen. Denn sie sind offenbar im hylischen Verstande nicht von vorneherein, sondern werden allmälig erzeugt. Platon's Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) erklärt die Thatsache durchaus nicht. Was soll hindern, dass der Wirklichkeit nach in uns vorhandene Ideen nicht gewusst werden? Aber freilich daraus, dass die Ideen in uns erstehen, folgt noch keinesweges ihr Enstandensein überhaupt. Dennoch aber scheint man auch dies annehmen zu müssen. Denn die Ideen (Begriffe) sind ja nicht dasselbe, was die reale Welt. Die Realität besteht aus Einzeldingen, die Ideen sind allgemein. Somit hat es den Anschein, als ob die Ideen lediglich in uns Realität hätten, und, da sie in uns sicherlich entstehen, dass sie überhaupt entstehen.

Ein zweites Bedenken ergibt sich aus der Betrachtung, dass die Ideen nicht blos erworben, sondern gerade so erworben

---

[1]) Die Stelle, auf die hier angespielt wird, scheint die in dem neuerdings von Dr. Rosenstein edirten, in's Lateinische übersetzten und mit Anmerkungen versehenen Schriftchen des Al-Farabi, das in hebräischer Sprache sich erhalten hat und den Titel ספר השכל והמושכלות führt, sich findende zu sein. S. 5 nämlich wird dort von der Möglichkeit des Einswerdens mit dem allgemeinen Geiste gesprochen.

werden, wie die sinnlichen Erkenntnisse. Da wir nämlich genöthigt sind, im hylischen Verstande keinerlei Form (Idee) als schon vorhanden zu setzen — er wäre ja sonst nicht geeignet, ungetrübt alle Formen aufzunehmen — so folgt, wie auch eine achtsame Erfahrung lehrt, dass alle Erkenntniss von der sinnlichen Wahrnehmung vermittelt wird. Selbst die sogenannten Axiome sind nur als solche Erkenntnisse anzusehen, die sich in uns unvermerkt bei der sinnlichen Wahrnehmung absetzen. Indem wir beispielsweise durch die sinnliche Wahrnehmung Quantitatives erkennen, erkennen wir zugleich mit das Axiom, dass das Ganze grösser sei, als der Theil.

Verhielte sich's nun so, meint Gersonides, dass die Ideen keine andere Existenz haben als in uns, so könnte die Frage, ob der Geist, d. h. eben die erworbenen Erkenntnisse, ewig seien, nur verneint werden.

Einer weiteren vorläufigen Prüfung unterwirft er die Meinung des Averroes, dass eine Einigung unseres Geistes mit dem allgemeinen Geiste erreichbar sei. Er meint, es liesse sich das allerdings plausibel machen. Wenn man die Analogie von der sinnlichen Wahrnehmung hernimmt, so ist der hylische Geist das Empfangende, der allgemeine Geist der sich Mittheilende, und der erworbene Geist das Empfangene. Im Sinnlichen sind das drei, im Geistigen macht das eine ungetrennte Einheit aus.

Aber auch für die Meinung des Ibn-Sina, fährt er fort, lässt sich Manches beibringen.

Ibn-Sina hält die Ideen für unentstanden und darum ewig. In der That, entständlich und vergänglich ist ja offenbar nur, was eine materielle Unterlage hat. Das rein Geistige dagegen ist ewig und unvergänglich. Nun zeigen sich die Ideen als immateriell, einmal dadurch, dass sie Eines sind, d. h. nicht wie die sinnlichen Formen der Vervielfältigung fähig und so zahlreich sind, wie die Träger dieser Formen, dann dass sie allgemein sind, also eine unbegränzte Anzahl von Individuen umspannen, endlich dass bei ihnen Identität des Denkenden und Gedachten ist. Kurz, alles was schon früher beigebracht worden, um das specifisch Unterschiedene des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung in's Klare zu setzen, hat ja gerade darin seinen Grund, dass beim Denken keinerlei Beimischung des Materiellen zu statuiren ist, anders wie bei der Wahrnehmung, wo sowohl beispiels-

weise das Sehvermögen an ein materielles Organ geknüpft, als auch die wahrzunehmende Form nur mit accidentellen Beimischungen, die aus ihrem Versenktsein in die Materie herrühren, sich findet. Anders freilich steht es mit der Behauptung Ibn-Sina's, dass der hylische Verstand selbst, nämlich als Disposition, unentstanden sei. Diese Ansicht ist bereits im Früheren durch das gegen Themistius Vorgebrachte widerlegt.

Für Al-Farabi endlich, der eine Vereinigung des hylischen Verstandes mit dem allgemeinen für unmöglich hält, spricht der Satz, dass Alles, was entstanden ist, auch vergeht, da nach ihm der hylische Verstand entstanden ist und demnach auf keine Weise ewig werden kann.

Gersonides rückt jetzt durch schärfere Prüfung der vorgebrachten Gründe und Gegengründe der Entscheidung näher.

Gegen Averroes macht er Folgendes geltend. Wohl sei es wahr, dass die Vernunfterkenntnisse im hylischen Geiste entstehen. Sind sie aber darum an sich entstanden? Der Sonne entsteht Annäherung an uns im Sommer — für einen Astronomen ein bemerkenswerther Irrthum — entsteht sie darum an sich? Ebensowenig stichhaltig ist der Beweis, welcher daraus geführt wird, dass diesen Vernunfterkenntnissen nichts Reales ausserhalb des Denkens entspreche. Man fasst dieses Argument, meint Gersonides, gewöhnlich so: 1) Die Vernunfterkenntnisse sind Universalia (Allgemeinheiten), das Universale finde sich jedoch nur potentiell ausserhalb des Geistes. 2) Die Vernunfterkenntnisse beziehen sich auf die Washeit (מהות, Quiddität, Wesenheit) und die allgemeine Natur der zu definirenden Dinge, in den existirenden Dingen finde sich aber diese allgemeine Natur nur potentiell. 3) Was sich ausserhalb des Denkens befindet, ist nicht Vernunft, gedacht aber wird nichts als Vernunft.

Wir könnten, meint nun Gersonides, darauf kurz antworten, indem wir uns auf die reale Existenz der Universalia im allgemeinen Geiste berufen. Sie entstehen somit weder an sich, noch kann man selbst von ihrem Entstehen im hylischen Verstande reden, da die Weise ihrer Existenz (nämlich als Vernunft) keine andere ist, als die im allgemeinen Geiste. Aber es ist auch nicht einmal wahr, dass alle Vernunfterkenntnisse Universalia sind und eine infinite Zahl von Individuen umfassen. Die Himmelskörper z. B. sind Individuen, von denen jedes so zu sagen

seine eigene Gattung ausmacht. Ja, überhaupt sind die Vernunfterkenntnisse keine Universalien, denen ausserhalb des Denkens die Realität nicht entspräche. Denn weder wird das Universale erkannt nach der Seite, nach welcher es eine blosse Einheit (Gattung) ist, noch nach Seite seiner unbegrenzten Vielheit. Nach letzterer Seite hin nämlich ist die Erkenntniss unmöglich, da der Geist des Einzelnen als Einzelnes nicht erkennt und überhaupt eine Erkenntniss der unbegrenzten Vielheit von Individuen nicht statthaben kann. Nach der Seite seiner Einheit aber, d. h. nach der Seite, wo das Universale Gattung oder allgemeine Eigenschaft ist, ist es ein Verhältnissbegriff, der erst verständlich wird, wenn man das Correspondirende, das aber hier die unbegrenzte Zahl von Individuen ist, mit erkennt. Da das aber nicht möglich ist, so bleibt nur zu sagen übrig, dass der Geist das Einzelne erkennt, nur nicht insofern es ein bestimmtes Einzelnes ist, sondern insofern es das erste beste Einzelne seiner Gattung ist (d. h. das Einzelne nach der allgemeinen Seite seines Wesens). Hier aber entspricht die Erkenntniss der Realität. Denn das erste beste Individuum findet sich vor.

Ein gleiches Sachverhältniss stellt sich bei der Definition heraus. Die Definition zeigt die Wesenheit eines jeden Individuums auf, auf das sie passt. Also geht sie auf das Individuum, nur nicht auf dieses bestimmte einzelne, sondern auf das erste beste einzelne derselben Art. Somit entspricht auch der Definition die reale Welt.

Ein Gleiches endlich gilt von den allgemeinen Urtheilen, beispielsweise dem Urtheil, dass das Dreieck zwei rechte Winkel habe. Hier ist nicht das Dreieck als Gattung gemeint, denn als solche umfasst es eine infinite Zahl von Dreiecken, deren Winkel denn auch eine infinite Zahl von Rechten betragen. Vielmehr ist das einzelne Dreieck gemeint, freilich nach der allgemeinen Seite seines Wesens, d. h. ohne Rücksicht auf sonstige an ihm hervortretende Unterschiede.

Gersonides geht hierauf zur Prüfung der Ansicht über, dass es für den Menschen möglich sei, den allgemeinen Geist bis zum Einswerden mit demselben zu erkennen. Er weist diese Möglichkeit einstweilen damit ab, dass die Beweise dafür sämmtlich Analogieschlüsse sind, die, als von der sinnlichen Wahrnehmung hergenommen, durchaus Nichts beweisen. Doch hat

er die Absicht, auf diese Untersuchung noch zurückzukommen. Kann er so mit Averroes nach zwei Seiten hin sich nicht einverstanden erklären, weder mit seiner Annahme nämlich, dass der menschliche Geist bis zur vollkommenen Erkenntniss des allgemeinen Geistes vordringen könne, noch auch mit seiner Meinung, die Erkenntniss der diesseitigen Dinge sei an sich entstanden, so widmet er noch den Meinungen des Ibn-Sina und Al-Farabi einen prüfenden Blick, bevor er seine eigene Meinung darlegt.

Gegen Ibn-Sina wendet er ein, dass er inconsequent sei, wenn er den erworbenen Verstand für unsterblich halte. Denn da nach seiner Ansicht Alles, was entsteht, auch vergeht, und er von den Vernunfterkenntnissen nur erwiesen habe, dass sie an sich nicht entstehen, keinesweges aber, dass sie auch im hylischen Geiste nicht entständen, so müsste er auch den erworbenen Verstand für vergänglich erklären. Gegen Al-Farabi, dass sein Einwand, warum der hylische Geist den allgemeinen nicht vollkommen erreichen könnte, weil nämlich sonst die Wirkung mit der Ursache zusammenfiele, nicht stichhaltig sei. Warum sollte denn das auch nicht gehen? Kommt das schon im Materiellen vor, dass Feuer Feuer wirkt, warum nicht noch eher im Geistigen? Der Beweis hätte von der Natur des hylischen Geistes ausgehen müssen und nachweisen, in wiefern er unfähig ist, den allgemeinen Geist vollkommen aufzunehmen. So, meint Gersonides, ist der Gegenstand von Niemand ausreichend behandelt und erwartet noch die sichere Feststellung.

Aus den geprüften Meinungen, sagt er, lassen sich als sichere Sätze herübernehmen, sowohl dass die Vernunfterkenntnisse im hylischen Verstande entstehen, als auch dass der „erworbene Verstand“ unvermischt mit der sinnlichen Seite der Seele, ein נבדל (χωριστὸς) ist. Gibt man nun freilich dem Satze: Alles was entsteht, vergeht, eine unbeschränkte Ausdehnung, so gibt es keine Unsterblichkeit. Dass aber dieser Satz selbst im Sinne des Aristoteles nicht unbedingt gilt, ist anderswo nachgewiesen worden[1]). Hier frägt es sich, ob er seine Anwendung auf den „erworbenen Verstand“ haben könne.

---

[1]) Gerson. bezieht sich hier auf Milchamot Tr. VI. Th. I. Cap. 27.

Klar ist nun vor Allem, dass der „erworbene Verstand“ die Entelechie des „hylischen Verstandes“ ist, die ihm zu Theil wird durch den „allgemeinen Verstand.“ Nun gibt es freilich unter den Erkenntnissen des Verstandes solche, die eine sinnliche Beimischung zu haben scheinen. Das sind diejenigen, die auf sinnliche Wahrnehmung zurückgehen. Aber man muss bedenken, dass die hylischen Formen (die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge) es nicht sind, die der Verstand aufnimmt, sondern die Formen, wie sie in dem allgemeinen Verstande sind, obwohl die hylischen Formen zur Erwerbung der geistigen Formen verhelfen. Daraus würde denn auch folgen, dass der erworbene Verstand ewig ist, denn, was er denkt, ist Vernunft ohne jede sinnliche Beimischung. Aber man kann das noch bestimmter aussprechen.

Als unbestrittener Satz kann der gelten, dass das Vergehen den Dingen nicht kommt von Seiten ihrer Form, sondern von Seiten ihrer Materie. Von der Form nämlich kommt das Dasein und das Gute, während die Materie, wenn sie, so zu sagen, der Form nicht gehorcht, d. h. wenn sie als aufnehmende (leidende) Kraft die thätige überwindet, das Vergehen bewirkt. Folglich kann man sagen, dass einer immateriellen Sache die Bedingungen für das Vergehen fehlen. Deutlicher wird das, wenn wir noch einmal überlegen, was die Früheren bewogen haben kann, von einem Vergehen des erworbenen Verstandes zu reden.

Man überlegte etwa so: Der erworbene Verstand hat zu seiner Unterlage die sinnlichen Wahrnehmungen. Da nun diese, die Bedingungen für das Vorhandensein des erworbenen Verstandes, vergehen, so vergeht auch er. Ferner: Der erworbene Verstand ist die Entelechie der menschlichen Seele. Da nun die Seele vergeht, so vergeht auch ihre Entelechie.

Aber das erste Argument ist falsch aus folgenden Gründen. Man muss die substantielle Ursache unterscheiden von der gewissermassen nur gelegenheitlichen. Substantielle Ursache für das Vorhandensein der Dinge, also auch aller sinnlichen Formen, ist die Ordnung im allgemeinen Verstande, im שכל הפועל. Folglich, selbst wenn man die sinnlichen Formen und ihre Wahrnehmung für die Ursache unseres erworbenen Geistes hält, so sind sie doch nur als die gelegenheitliche Ursache, d. h. als Mittel, nicht als substantielle Ursache, d. h. als

Grund der Existenz, anzusehen. Unser erworbener Geist ist eine Wirkung des allgemeinen Geistes, vermittelt durch die sinnliche Wahrnehmung. Ein Künstler hat ein Kunstwerk gemacht. Durch Anschauen des Kunstwerkes kommt ein Anderer auf die Conception, wie sie in der Seele des Künstlers war. Auch wenn das Kunstwerk nun abhanden kommt, bleibt die Erkenntniss der künstlerischen Conception bestehen. Das Einzige, was man behaupten muss, ist Folgendes: Ist einmal die Anschauung des Sinnlichen das einzige Mittel für den Menschen, um die geistige Ordnung, wie sie in dem allgemeinen Verstande besteht, zu erkennen, so kann nach dem Tode der menschliche Geist keine neue Erkenntniss erwerben. Dass aber der menschliche Geist selbst, das rein geistige Produkt eines rein geistigen Faktors, vergehe, ist eine falsche Behauptung.

Doch zieht Gersonides noch eine psychologische Erfahrung bei Seelenstörungen in Rechnung, die gegen seine Ansicht zu sprechen scheint. Menschen, meint er, deren Vorstellungen (sinnliche Denkbilder) durch Krankheit Schaden genommen haben, scheinen auch die auf diese sinnlichen Schemata zurückgehenden geistigen Erkenntnisse zu verlieren. Somit scheint die sinnliche Vorstellung die dauernde, nothwendige Bedingung für die geistige Erkenntniss zu sein, auch nachdem diese geistige Erkenntniss bereits unser Eigenthum geworden. Er beantwortet diese Frage dahin, dass bei der Einheit des Seelenlebens die erworbenen geistigen Erkenntnisse allerdings in uns wie vergessen ruhen, bis das sinnliche Denkbild die entsprechende geistige Erkenntniss so zu sagen ruft. Ist nun das sinnliche Denkbild durch Krankheit verloren gegangen, so scheint allerdings auch die geistige Erkenntniss verloren. Es braucht aber nur Heilung einzutreten, und wir befinden uns ohne nochmalige Forschung wieder im Besitze der, weil ruhenden, darum verloren geglaubten Erkenntnisse. Beachtet man letzteren Umstand, so folgt gerade aus der Erfahrung bei eingetretenen Seelenstörungen das Umgekehrte, nämlich dass die rein geistige Erkenntniss nicht vergessen werden kann, sondern bleibt.

Die andere Behauptung aber, dass, wenn die Seele vergehe, auch das, was ihre Vollkommenheit constituirt, vergehen müsse, ist grundlos, da eben der Geist eine solche Entelechie der Seele ist, die mit ihr in Rapport steht, ohne mit ihr gemischt zu sein.

Nachdem Gersonides so seine Ansicht über Unsterblichkeit dargelegt, prüft er die Möglichkeit einer noch höheren Glückseligkeit, welche Andere behauptet hatten, nämlich die vollständige Erkenntniss des allgemeinen Geistes, das volle Einswerden mit demselben. Averroes selbst, sagt Gersonides, hat dafür, wie von der Wahrheit gezwungen, eine Bedingung aufgestellt, die sich leicht als unerfüllbar darthun lässt. Diese Bedingung ist, dass wir sämmtliche Erkenntnisse, die der allgemeine Geist hat, und zwar nach der Seite ihres Wesens, nach welcher sie eine Einheit bilden (siehe oben) erkennen. Dass das aber unmöglich sei, ergibt folgende Betrachtung. Wir müssen den Weg der Erfahrung gehen, um den geistigen Inhalt zu erobern. Eine vollständige Erfahrung aber ist eine nicht realisirbare Idee. Es gibt Thatsachen, die unsere Sinne nicht erreichen können. Nicht einmal der menschliche Körper kann bis zu der Genauigkeit erfahren werden, dass daraus eine geistige Erkenntniss wird, wie sie im schöpferischen Verstande des allgemeinen Geistes als vorhanden angenommen werden muss. Dazu kommt noch, dass, selbst unter Voraussetzung einer vollkommenen Erfahrung, die Synthesis derselben zu einem einheitlichen Zwecke, der doch nothwendig anzunehmen ist, unmöglich wird.

Müssen wir uns daher so mit der angegebenen Art der Unsterblichkeit begnügen, so ist doch noch auf Einiges zu antworten. Man kann fragen: 1) Was Neues resultirt daraus, dass wir erkennen, was ja schon erkannt im allgemeinen Verstande ist. 2) Wenn jede unverlierbare geistige Erkenntniss zweckhaft ist, so haben wir eine Reihe von Zwecken, nicht einen Zweck. 3) Wozu die Erwerbung vieler geistigen Erkenntnisse, wenn doch unsere Fortdauer schon durch eine gesichert ist. Nun, meint Gersonides, die Antworten sind leicht zu geben. Die Frage, was Neues resultirt aus dem Erkennen des schon Erkannten, ist kaum ernst gemeint. Denn uns ist es neu und unsere Glückseligkeit wird dadurch erzielt. Die zweite Frage, ob denn der Mensch eine Reihe von Zwecken, nicht einen einheitlichen Zweck habe, verkennt die Natur des erworbenen Verstandes und der geistigen Erkenntnisse. Sie bilden eine Einheit, da sich eine zur anderen wie Bedingung zur Erfüllung, wie Mittel zum Zweck verhält. Damit ist aber auch die dritte Frage beantwortet. Die Stufen der jenseitigen Glückseligkeit sind

nämlich verschieden je nach den Graden der erreichten Erkenntniss. Durch fortschreitende Erkenntniss wirkt sich ein Geist von höherer Vollkommenheit aus. Aber nach dem Tode kommt noch Eines hinzu. Im Leben herrscht der innigste Rapport zwischen Geist und Seele. Nur schwer gelingt es dem Geiste, isolirt thätig zu sein. Sowohl beständig dagegen, als auch zugleich und zumal ist nach dem Tode der Geist im energischen Besitze seiner Erkenntnisse. Denn insofern im Leben die Seele eine Einheit bildet, die den Geist mit umfasst, kann der Geist nicht thätig sein, wenn eine der übrigen Seelenkräfte in Thätigkeit ist, und selbst wo der Geist isolirt denkt, kann er doch nur eine Erkenntniss auf einmal denken. Diese — um mit den Neuern zu reden — Enge des Bewusstseins hält Gersonides nur für das Sinnenleben gültig. Der von Seele und Leib befreite Geist denkt alle seine Erkenntnisse auf einmal und als Einheit. Nur neue Erkenntnisse zu erwerben ist er ausser Stande.

Gersonides schliesst, indem er in den Ansichten der Midraschim Belege für seine Meinung sucht und mit der Versicherung, dass nur die Ueberzeugung, seine Ansicht sei mit der wahren Ansicht der jüdischen Lehre in keinem Widerspruche, ihn bewogen habe, sie auszusprechen. (Fortsetzung folgt.)

Ansichten altgriechischer Weisen im Talmud.

Dass metaphysische Ideen und Naturanschauungen altgriechischer Philosophen, verschleiert und unverschleiert, häufig im Talmud vorkommen, ist bereits von Mehreren gezeigt worden. — Schon Mendelssohn bemerkt (in seiner Preisschrift über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, ges. Schriften Bd. II. S. 10), dass die Ansicht Plato's, „wonach unsere Seele Alles, was sie in diesem Leben erfährt, in einem anderen Zustande vorher gelernet und gewusst habe, und die sinnlichen Eindrücke nur die Anlässe oder Gelegenheiten seien, bei welchen sich die Seele des Vergessenen wieder erinnert," mit dem talmudischen Ausspruche (Nida 30b), „die Seele habe vor diesem Leben die ganze Welt begriffen" (ומלמדין אותו כל התורה כולה), beim Eintritt in dasselbe aber Alles wieder vergessen (כיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה) übereinkommt.

So findet auch die Annahme von drei Kategorieen, über welche am himmlischen Gerichtstage das Urtheil gesprochen wird (Rosch haschana 16b) צדיקים גמורים, רשעים גמורים ובינוניים ihr Analogon in Plato's Phädon p. 62 (113). — Dort heisst es: „Bei solcher Gestaltung der Dinge werden zuerst die Verstorbenen — — durch Urtheilssprüche geschieden, 1) die ein schönes und heiliges Leben, und 2) die es nicht führen. Und 2) diejenigen, über die etwa erkannt wird, dass sie im Leben die Mitte hielten; Letztere wandern nach dem Acheron — — schlagen dort ihre Wohnung auf und werden, durch erlittene Strafe gereinigt, sowohl von des Frevels Schuld, wenn einer irgend frevelte, befreiet, als empfangen auch, jeder nach Verdienst, den Lohn ihrer Handlungen." (Entsprechend dem בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין [ומתרפאין] - - ורב חסד מטרה כלפי חסד. Vgl. Tosifta Synhedrin c. 13.)

Bei Plato heisst es weiter: „Diejenigen aber, deren Zustand, wegen der Grösse ihrer Verbrechen, als ein unheilbarer erkannt wird, indem sie vielfachen und bedeutenden Tempelraub begangen oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten oder Verbrechen ähnlicher Art verübten, diese schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartaros, den sie nimmer wieder verlassen." (Man vergl. damit die Worte: המוסרים והאפיקורסין והכופרים בתורה ובתחיית המתים וכו' ושנתנו חיתיתם בארץ חיים וכו' יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות - - וכל כך למה מפני שפשטו ידיהם בזבול ואין זבול אלא בירת המקדש. Wer findet hier nicht das ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας des Plato?*) — Was unter שנתנו חיתיתם בארץ חיים verstanden werde, ist schon der Gemara nicht recht klar, und soll es sich auf „hochmüthige Vorgesetzte" beziehen; die Worte bei Plato ἢ Φόνους ἀδίκους lassen auf „mordgierige ungesetzliche Herrscher" schliessen, welches dem שנתנו חיתיתם בארץ חיים in Ezech. 32, 23. 24 und 26 entspricht und in den Zusammenhang der Beraitha, wo dann Jerobeam erwähnt wird, hinpasst.) — Plato fährt fort: „doch die, von denen man erkannte, dass sie zwar grosse aber heilbare Verbrechen begingen, indem sie zum Beispiel im Zorne gegen Vater oder Mutter irgend eine Gewaltthätigkeit verübten,

*) Nach unserer Ansicht beziehet diese Stelle auf die Judenchristen, worüber mehr an einem anderen Orte. D. R.

aber ihr übriges Leben hindurch sich reuig zeigten, oder auf diese oder irgend andere Weise zu Mördern wurden, diese müssen zwar nothwendig in den Tartaros gerathen, nachdem sie aber — — ein Jahr dort verweilten, wirft die Woge sie heraus, die Mörder in den Kokytos u. s. w. — — da rufen sie die herbei, gegen die sie gefrevelt u. s. w. Ueberreden sie dieselben, dann steigen sie aus und sind ihrer Leiden quitt, wo aber nicht, dann werden sie wieder nach dem Tartaros geführt, und das hört nicht auf, als bis sie die, an denen sie sich vergangen, überredeten u. s. w." (Vergl. פושעי ישראל בגופן ופושעי א"ה בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חודש. לאחר שנים עשר חודש גופן כלה ונשמתן נשרפת [וגיהנם פולטתן] ורוח מסורתן תחת כפות רגלי צדיקים. Die Worte פושעים בגופן können, abgesehen von der in der Gemara darüber gegebenen Erklärung, auch ursprünglich den Sinn gehabt haben, dass sie die Sünde nur mit dem Körper begingen, ohne vorgängige Ueberlegung, die also durch zwölfmonatlichen Aufenthalt im Gehinom gesühnt werden kann, wenn Reue erfolgt ist; war diese aber nicht erfolgt, so wirft sie das Gehinom nach 12 Monaten aus, und sie gerathen unter die Fusssohlen der Gerechten, gegen die sie sich vergangen, und werden Asche unter deren Füsse, d. h. zerstieben in Nichts im Gefühle ihrer Schuld. Die Schwierigkeit, ob die ganze Stelle sich blos auf Diejenigen beziehet, die keine Reue bewiesen — wie Tosafoth s. v. קרקפתא meint, welches aber J. Pinto nicht ganz zugeben will — wäre dadurch gehoben.

Es soll in Obigem nicht behauptet werden, dass jene Beraitha dem Plato geradehin entnommen sei, sondern die Aehnlichkeit, und dass durch solche Parallelisirung manches Dunkle an Verständniss gewinnt, sei blos constatirt.

So hat auch die Stelle Joma 20b: אמר ר' לוי מפני מה אין קולו של אדם נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה? מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים והאי חירגא דיומא (פיר"שי: פסולת הנסורת והוא נראה בעמוד של חמה דיומא ממש also Sonnenstäubchen) לא שמיה (wo dann auf Dan. 4, 32 hingewiesen wird; an welcher Stelle es aber nach unserer Lesart nicht כלא, sondern כלה heisst) zeither nur ungenügende Erklärungen gefunden. Der Talmudgelehrte Rabbi Simon Ausch in Prag machte mich aufmerksam, dass Alexander v. Humboldt (kleinere Schriften Bd. I, S. 380) eine Stelle aus Aristo-

teles Schriften anführe, wonach Anaxagoras die Thatsache, dass der Schall sich bei Nacht besser hören lasse als bei Tage, daher zu erklären suche, weil bei Tage die von der Sonne erwärmte Luft zischt und rauscht, sie aber bei Nacht in Ruhe ist wegen des fehlenden Wärmestoffs. Dasselbe wolle auch R. Levi in der erwähnten Talmudstelle sagen. — Ich erlaube mir Diesem noch Folgendes hinzuzufügen. Plutarch hat in seinem Symposiakon, Buch VIII, eine besondere Abhandlung über das Thema, warum ein Schall zur Nachtzeit vernehmlicher sei als bei Tage. Nachdem der eine Grund, weil der Tag durch Wärme und Verdünnung der Luft die Atome zu sehr auseinander treibe, widerlegt worden ist, wird die Meinung des Anaxagoras angeführt. Dieser sagt: „Die Luft werde von der Sonne in eine zitternde und schwankende Bewegung versetzt, wie man schon aus jenen kleinen Körpern oder Staubtheilen, die im Sonnenschein herumtreiben und von Einigen *τίλαι* genannt werden, ersehen könne.“ Von diesen Sonnenstäubchen behauptet Anaxagoras, „dass sie bei der Wärme ein gewisses Zischen und Geräusch verursachen, und dadurch bei Tage die Stimmen unvernehmlicher machen; des Nachts aber höre ihre Bewegung ganz auf, folglich auch das damit verbundene Geräusch.“ — Die Worte des Talmuds וראי חירגא דיומא לא שמיה beziehen sich unfehlbar auf die *τίλαι*, welches Wort mit Weglassung der ersten Silbe *τί* gewissermassen durch לא paraphrasirt wurde, weil jene Stäubchen in Nichts sich auflösen.

Grätz hält, wie es scheint mit Recht, in seiner Gesch. der Juden IV, Anm. 31, den אבנימום oder נימום הגרדי, mit welchem R. Meïr verkehrte, für identisch mit dem Pythagoräer Numenius, weiss aber das Epitheton הגרדי nicht zu erklären. Mit diesem Epitheton dürfte es aber folgende Bewandtniss haben. Der Name Pythagoras wird von einigen älteren Autoren daher abgeleitet, dass er wie der pythische Apollo immer die Wahrheit geredet habe, also von *πυθιος* und *αγόραζειν* oder *αγοραθαι*, in einer Versammlung reden (vgl. Krug, philos. Lexicon s. h. v.). — Es ist nun möglich, dass man bei den Juden die erste Silbe jenes Namens *πυθ*, als Bezeichnung einer עבודה זרה, wegliess, und anstatt *πυθαγόρειος* blos *αγόρειος* sagte, welches in הגרדי verstümmelt wurde.

Dr. B. Beer.

Recensionen und Anzeigen.

וזאת הברכה. „Der Segen Mosis.“ Eine wissenschaftliche Vergleichung der auf diesen Pentateuch-Abschnitt in der Walton'schen Polyglotte enthaltenen Uebertragungen, unter Berücksichtigung der griech. und arab. Varianten und der neueren Erzeugnisse auf diesem philologischen Gebiete, mit Bezugnahme auf einige neuere Uebersetzungen, von L. Bodenheimer, Consistorial-Oberrabbiner. Crefeld 1860. Verlag von Gustav Kühler. 84 S.

Das vorliegende Werkchen ist eine Fortsetzung des vor mehreren Jahren von demselben Verf. erschienenen und seiner Zeit in dieser Monatsschrift (Jahrg. V, S. 194—98) besprochenen Werkchens „Das Lied Mosis,“ und gleicht auch in Anlage und Behandlung des Stoffes genau jenem ersten. Der Herr Verf. hat mit diesen zwei Werkchen sich das Verdienst erworben, die ältesten Uebersetzungen zu den beiden, in exegetischer Beziehung anerkannt schwierigsten Perikopen des Pentateuch mit vielem Fleisse zusammengestellt und mit sorgfältiger Genauigkeit — Berücksichtigung aller Varianten — mit einander verglichen zu haben. Diese Vergleichung ist streng objectiv gehalten, was auch seinen Werth hat. Indem der Verf. die Uebersetzungen vergleichsweise aufeinander folgen und sie, so zu sagen, selbst für sich reden lässt, greift er dem Urtheile des denkenden Lesers nicht vor, der darum desto unbeirrter sich selbst das Facit ziehen kann; nur hier und da ergreift der Verf. die Gelegenheit, durch eine kurze Andeutung, oft nur durch eine beifällige Partikel, seine subjective Ansicht über das Verhältniss der Uebersetzungen zu einander hervortreten zu lassen. Weil dies nur selten geschieht, darum hätten wir gerade gewünscht, der Verf. wäre etwas genauer in seinen Ausdrücken und Urtheilen gewesen. Wenn der Verf. S. 14 sagt: „die neuere arab. Uebers. stimmt hier vollständig mit der Vulgata,“ so ist dies allerdings wahr, aber in einem noch viel entschiedeneren Sinne, da diese neuere arab. Version eine wörtliche Uebers. der Vulgata ist. — S. 12 sagt der Verf. zum v. 5: „Chaldäer und Syrer haben sich beinahe wörtlich abgeschrieben.“ Damit ist viel zu viel gesagt;

Wer sollte von Wem abgeschrieben haben? Hierzu kommt, dass wir die Wörtlichkeit dieser beiden Uebersetzungen zu diesem Verse gar nicht finden. Der Chaldäer zieht das יחד zu שבטי ישראל, während der Syrer es mit dem vorhergehenden ראשי עם verbindet, und das folgende שבטי ישראל durch das copulative Waw anknüpft. — Der Verf. in seiner allzu kühlen objectiven Vergleichung ist zu wenig auf den Geist, der in den verschiedenen alten Uebersetzungen waltet, eingegangen; Bemerkungen wie „diese Uebers. zieht das Wort hinauf" oder „setzt dieses Wort zu," genügen nicht, wenn dem Grunde nicht nachgespürt wird, warum der Uebersetzer dieses gethan, sonst hat eine solche noch so sorgfältige Vergleichung nur für den einen Werth, der sich nicht in dem Besitze einer Polyglotte befindet. „Auffallend — sagt der Verf. S. 18 — mag es erscheinen, dass die Targumim in diesem Abschnitte so oft wiederholen: Moses, der Prophet Gottes, segnete." Das Auffallende schwindet, wenn man erwägt, dass die Targumim aus gottesdienstlichen Vorträgen entstanden sind, und dass der Methurgeman, um die Zuhörer aufmerksam zu erhalten, dergleichen Zusätze oder Anreden, wie das bekannte עמי בני ישראל, einschaltete. — Auch das Verhältniss des Targ. hieros. zum Targ. Jonathan und Onkelos wird in dem vorliegenden Werkchen nicht ganz klar, während dies doch seit der Dissertatio des Dr. Seligsohn: „De duabus hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus" ziemlich festgestellt ist. Wenn der Verf. S. 55 sagt: „Jon. b. Usiel unterscheidet sich hier merklich vom Targ. Jeruschalmi; während Ersteres die oben angezogene talmudische Erklärungsweise vollständig entwickelt, neigt sich Letzteres ganz und gar dem Chaldäer hin," so bestätigt dies nur die in der genannten Dissertation ausgesprochene und bewiesene Ansicht, dass das T. hieros. nicht ein Glossar zu Jonathan, sondern zu Onkelos sei.

Eine sehr willkommene Gabe hat der Verf. den Bibelforschern dadurch dargereicht, dass er zu jedem Verse des behandelten Abschnittes die arab. Uebersetzung des Saadja anführt. Durch ihn gewinnt so manche dunkle Stelle im Commentar des Ibn Esra, der oft gegen Saadja — auch ohne ihn zu nennen — polemisirt, erst das rechte Licht. So sind im Vers 7 die יש אומרים Niemand anders als Saadja; und zu V. 12 übersetzt Ibn Esra ihn wörtlich. Zu vergleichen ist noch I. Esra zu V. 8, wo

er erst durch Saadja verständlich wird[1]). Wir hätten nur gewünscht, der Verf. hätte die arab. Uebersetzung stets auch in's Deutsche übertragen, da Saadja selbst den des Arabischen Kundigen manche Schwierigkeit bietet. — Die Bezugnahme auf einige neuere Uebersetzungen (deutsche, französische, englische, italienische und spanische) ist sicherlich dankenswerth, aber ohne jedes kritische Interesse. Dagegen ist das genaue kritische Eingehen des Verf. auf die syrische Peschittho anerkennenswerth, obwohl wir dem geehrten Verf. nicht in Allem beipflichten können. Der Syrer, der das וְאָתָה mit ܘܥܡܗ übersetzt, scheint uns וְאִתּוֹ gelesen zu haben, Onkelos hat ebenfalls וְעִמֵּהּ, die LXX *σύν*, die Vulgata „et cum eo." Dass der Syrer אש דת für ein Wort genommen haben soll, wie der Verf. S. 3 meint, leuchtet uns nicht ein; das ܝܗܒ ܠܗܘܢ ist blos eine erklärende Uebersetzung des knappen למו, Onkelos schaltet ebenfalls ein sinnerklärendes יהב ein, ihm folgen die beiden andern Targumim. — Für בידך (v. 3) soll der Syrer ברך gelesen haben; vielleicht ist jedoch die Stelle in der Peschittho fehlerhaft, da ד und ר auch im Syrischen leicht zu verwechseln sind. — Was die griechische Uebersetzung anlangt, welcher der Verf. eine grosse Sorgfalt widmet, so ist das Eine nur zu bedauern, dass der Verf. die werthvollen Arbeiten anderer Gelehrten auf diesem Gebiete unberücksichtigt gelassen hat. Ueber das schwierige *ἐξολοθρεύσουσιν* (v. 19, S. 54) gibt Herr Dr. Frankel in seinem „Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik (S. 215)" Aufschluss. Dasselbe gilt von der griech. Uebersetzung zum v. 21, welche der Verf. sich begnügt, als „interessant und zugleich unbegreiflich " (S. 61) zu bezeichnen. In dem angeführten Werke findet sich eine ganz einleuchtende Lösung. Zu v. 13 hätte der Verf. ebendaselbst finden können, dass die LXX für מְבֹרֶכֶת gelesen habe מִבִּרְכַּת. — Schliesslich noch die Bemerkung, dass, wenn Onkelos v. 26 ובגאותו שחקים wiedergibt durch ותקפיה בשמי שמיא, als stünde וגאותו בשחקים, dies auch syntaktisch zu rechtfertigen sein dürfte.

---

[1]) Im Ibn Esra zu v. 2 ist für רד אל פארן, wie der Verf. nach unseren Ausgaben citirt, zu lesen עד איל פארן; Ibn Esra meint die Stelle in Gen. 14, 6.

Wir scheiden von dem Buche mit dem Geständnisse, dass es des Anregenden viel enthält, und wünschen nur, dass der geehrte Herr Verf., falls er diesem Gebiete der alten Bibelexegese noch ferner seinen Fleiss zu widmen gedenkt, die weniger in dieser Weise behandelten Bücher der Bibel, die Propheten und Hagiographen, einer gleichen Bearbeitung unterziehen möchte, was um so lohnender sein würde, als die alten Versionen zu diesen Büchern noch sehr wenig kritisch gesichtet und mit einander verglichen worden sind. Rahmer.

Ueber die Chronik des Sulpicius Severus. Von Dr. J. Bernays. Breslau 1861. 72 S. (Vorangeschickt dem diesjährigen Programme des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.)

Der in der philologischen Welt rühmlichst bekannte Verf. der vorliegenden Abhandlung hat sich in derselben die Aufgabe gestellt, der bisher nicht genug gewürdigten, einen Abriss biblischer und nachbiblischer Geschichte enthaltenden Chronik des Aquitaners Sulpicius Severus „ihren zwar bescheidenen, aber doch bedeutsamen Platz zu bestimmen in der Reihe derjenigen Schriften, welche hervorgerufen sind durch die grosse, dem Menschengeschlecht aufgegebene Arbeit, die Bibel mit der griechisch-römischen Bildung zu vereinen.“ Die zwei Büchlein der Chronik, die man früher gewöhnlich als die freilich nicht ungeschickte Stilübung eines gallischen Rhetors anzusehen gewohnt war, werden durch die Erörterung des Verf. in ein ganz neues Licht gesetzt, und erscheinen als eine aus den Bedürfnissen ihrer Entstehungszeit hervorgegangene Tendenzschrift. Von dem Grundsatze ausgehend, dass „bei allen nicht gänzlich vom Leben abgetrennten Büchern ein lebendiges Verständniss erst dann entstehen kann, wenn mit der richtigen Würdigung des laut ausgesprochenen Zweckes der Einblick in die stilleren Nebenabsichten sich verbindet“ (S. 4), knüpft der Verf. an die ausführliche Schilderung der literärischen und religiösen Zustände Galliens am Schlusse des vierten und im Beginne des fünften Jahrhunderts, und vorzüglich an die mächtige Priscillianistenbewegung (S. 11—18) den Nachweis, dass die Severische Chronik, sowohl was die stilistische Form als die Auswahl und sachliche

Behandlung des biblischen Stoffes betrifft, planmässige Rücksicht auf die Zeitereignisse nimmt, und in der beziehungsreichen biblischen Erzählung es auch nicht an Seitenblicken fehlen lässt, „die von dem aquitanischen Leser des fünften Jahrhunderts in ihrer Anzüglichkeit unmittelbar verstanden wurden“ und auch dem modernen Leser, der sich unter der Leitung des Verfassers die damals Aquitanien beschäftigenden Fragen und Vorgänge vergegenwärtigt hat, nicht länger undeutlich bleiben können. Nach dem Urtheile des Verf. war Severus ein Mann, „der nicht blos zu einsiedlerischer Andachtsübung das Studium der Bibel betrieb, sondern sich dabei den Blick offen und die Theilnahme warm erhielt für die grossen Bewegungen der Geschichte, wie für die kleinen Streitigkeiten der Bischöfe,“ und die einzelnen Abschnitte der Chronik durchzieht „ein gewisser Hauch lebendiger Wirklichkeit, wie man ihn in Erläuterungsschriften zur Bibel nicht gar häufig spürt“ (S. 29). Einzelne glücklich gewählte Beispiele dieser leisen Nuancirung geschichtlicher Thatsachen und tendentiöser längerer Einschaltungen sind S. 19—29 zusammengestellt. In Bezug auf die stilistische Form wird an dem allgemeinen Gang der Chronik und an einzelnen Partieen nachgewiesen, dass Severus zur Befriedigung des aquitanischen Lesepublikums, „bei dem er eine auf viel Rhetorik und etwas Jurisprudenz ruhende Bildung voraussetzen konnte“ (S. 40), bestrebt war, „die Bibel nicht blos lateinisch, sondern römisch zu machen“ (S. 31), die juristischen Theile des Pentateuch's mit der Terminologie des römischen Forums auszustatten und im Ganzen und Grossen die biblische Geschichte in der Sprache der anerkanntesten römischen Historiker vorzutragen, um „den Leser in eine sallusteïsche und taciteïsche Atmosphäre zu versetzen,“ wobei Severus sich nicht auf eine blos äusserliche Nachahmung beschränkt und die Buntscheckigkeit der meisten „Scribenten der Reminiscenz“ theilt, sondern die leiseren Eigenheiten seiner Vorbilder dergestalt in seine aus einem Gusse hervorgehende Darstellung verwebt, dass er von Joseph Scaliger als „ecclesiasticorum purissimus scriptor“ bezeichnet wird. Diese elegante Schreibweise, die Severus in seinen übrigen Schriften nicht überall beobachtet, in denen er sogar „geringschätzig von der Beredtsamkeit spricht und sich dessen rühmt, dass er über Solökismen nicht erröthe“ dient in der Chronik dazu, „den ein-

fachen, thatsächlichen Inhalt der biblischen Schriften als lesbares Geschichtsbuch den Rhetoren und gebildeten Frauen, unter welchen der (den klassischen Studien sich zuneigende) Priscillianismus den zahlreichsten Anhang gefunden hatte, in die Hände zu spielen" und „durch die That zu beweisen, dass man von biblischen Dingen auch in einer anderen als der Fischersprache schreiben könne" (42—43). Auch in Bezug auf die stoffliche Auswahl zeigt es sich „dass die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse, und ganz besonders die Verbreitung der priscillianistischen Sekte in Aquitanien massgebend auf die eigenartige Beschaffenheit der Chronik eingewirkt haben" (67). Da Severus nur ein biblisch-geschichtliches Lesebuch liefern wollte, so fertigt er die für seinen Zweck minder geeigneten Partieen mit einigen Worten ab, während er Ereignisse, die sich leicht nacherzählen lassen, oft mit unverhältnissmässiger Breite bespricht. Die Dogmatik bleibt der Darstellung fern, mit desto mehr Vorliebe wird die Chronologie behandelt, und da den Priscillianisten in der nächsten Umgebung des Severus eine masslose Typik vorgeworfen wurde, so „erstickte Severus alle typologischen und allegorischen Regungen durch die Furcht, sich auf derselben Fährte mit den Priscillianisten betreffen zu lassen und durch die Nothwendigkeit, ihrer schlauen Handhabung jener Auslegungsart zur Begründung einer heterodoxen Dogmatik nach Kräften entgegenzutreten," und befleissigte sich einer rein thatsächlichen Darstellung. Als eine fernere Eigenthümlichkeit des Severus erscheint die von ihm selbst hervorgehobene Benutzung heidnischer Autoren, ohne dass er dieselben je namhaft machte. (Die einmalige Citirung des Vergilius wird als Interpolation nachgewiesen. Anm. 64.) Durch diese „Citatenscheu" ist die Eruirung und Verwerthung der benutzten Quellen ausserordentlich erschwert. Dass jedoch die Wahrscheinlichkeit sich auch hier in gewissen Fällen bis zur Gewissheit steigern kann, hat der Verf. an dem Beispiele einer Nachricht gezeigt, die, den bisher gangbaren Anschauungen widersprechend, allein durch Severus überliefert ist und in überraschender Weise auf einen gewiss gut berichteten Gewährsmann, auf Tacitus, zurückgeführt wird. Ref. kann auf die geistreichen Combinationen, durch welche die Geschichte der Zerstörung Jerusalem's durch Titus wesentlich modificirt wird, bei dem karg zugemessenen Raum nicht näher

eingehen, und begnügt sich, auf die durch glänzende Darstellung, geistvolle Combination und philologische Akribie gleich sehr ausgezeichnete, sowie durch die Fülle und Verwerthung des philologischen Materials belehrende Abhandlung des gelehrten Verfassers in Kurzem hingewiesen zu haben. J. P.

Analekten.

Vom Rabbiner Dr. Schmiedl.

Die Männer der grossen Versammlung.

Von denselben werden bekanntlich Abot I, 1 drei gnomische Sprüche angeführt: הם אמרו שלשה דברים. Sollte denn aber wirklich der ganze Gnomenschatz der Synagoga magna nur auf diese drei Sprüche sich reduciren? Oder wurden nur des inneren Zusammenhanges wegen blos diese drei Sprüche aneinandergereiht, während noch so manche andere Sentenz von den Männern der grossen Versammlung in den rabbinischen Lehrsälen cirkulirte? — Wir dürften uns wohl eher für die letztere Ansicht entscheiden.

So z. B. glauben wir, dass der stereotyp gewordene und fast zu kanonischem Ansehen gelangte Spruch: אוי לרשע אוי לשכנו [1]) noch eben aus der grossen Synagoge herdatire. Diese Behauptung möchten wir durch Folgendes begründen.

Zu der Mischna Traktat Negaïm 12, 6 — die, wie der gelehrte Bearbeiter der Hodegetik zur Mischna[2]) nachweist, noch unmittelbar von den Sopherim oder אנשי כנסת הגדולה herrührt — wurde von der Redaction der Mischna die Stelle hinzugefügt: מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו.

Dieses מכאן אמרו durch: „Hievon ist das Sprichwort entstanden" wiederzugeben (wie dies in der deutschen Uebersetzung der zu Berlin 1832 mit dem Commentar מלא כף נחת edirten Mischnajot geschieht[3]), wäre unserer Ansicht nach durch-

---

[1]) Vgl. Raschi, 4. Buch Mosis 16, 1.

[2]) Dr. Z. Frankel, דרכי המשנה p. 6.

[3]) משניות עם תרגום אשכנזי והערות מאת חברת אוהבי תורה ומדע בברלין. So verdienstvoll dieses Werk unstreitig in vielfacher Beziehung ist, so trägt dasselbe doch manche Ungenauigkeiten und Anzeichen

aus falsch, da dieselbe Stelle sich auch in תורת כהנים (ס' מצורע) befindet, wo der Ausdruck „מכאן אמרו" eine stehende Redensart ist, mit der Lehrsätze, die aus dem Schriftworte deducirt sind, zumeist eingeleitet werden[1]). Wahrscheinlicher ist es also, dieses מכאן אמרו אוי לרשע וכו' (ebenso wie das הם אמרו in Abot) auf die Sopherim, die ersten Schriftausleger, zu beziehen, und wir hätten mithin noch einen gnomischen Spruch von denselben.

Im Midrasch Tanchuma (4. Mos. 16, 1) wird diesem Spruche noch ein Nachsatz hinzugefügt: אוי לרשע ואוי לשכנו, טוב לצדיק וטוב לשכנו. Dieser Nachsatz rührt von Abaje (Gemara Succa, Ende) her. Raschi daselbst weist auf Torath Kohanim und nicht auf die Mischna Negaïm hin, weil Sifra, von R. Jehuda b. Ilaï ausgehend, eine ältere Quelle als die Mischna ist.

---

flüchtiger Arbeit an sich. Wir wollen dies hier an Einem Beispiele nachweisen.

In der Einleitung zu Traktat Sabbat, Note 1, wird das Wort כרמלית definirt und dabei Folgendes gesagt: „Rambam hält es für contrahirt aus כארמלית, wie eine Wittwe, einsam." — Allein hier ist der Sinn des Rambam ganz unrichtig aufgefasst. Denn כרמלית wird keineswegs durch die Einsamkeit bedingt, da selbst belebte Plätze, falls sie nicht 16 Ellen breit, oder wenn sie bedeckt, oder von drei Seiten umgeben sind, mit unter diese Bezeichnung gehören. Sondern Rambam will sagen: So wie die Wittwe weder verehelichte Frau noch Jungfrau zu nennen ist, eben so ist כרמלית weder zu רשות הרבים noch zu רשות היחיד zu zählen. ומפני זה נקראת כרמלית לדמותו כאשה האלמנה שאינה בתולה ולא בעולת בעל כמו כן אלו הרשויות אינם רשות הרבים ולא נשלמו בהם תנאי רשות היחיד (Mischna-Commentar zu Sabbat I, 1). — Von demselben Gesichtspunkt ging auch die Erklärung im jerus. Talmud aus: תני ר' חייא כרמל רך ומל לא לח ולא יבש אלא בינוני הכי נמי כרמלית אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים. — Ja, wir glauben, dass auch Raschi ganz denselben Gedanken aussprechen will (Sab. 3b): כרמלית לשון יער וכרמל שאינו לא הלוך תמיד לרבים ולא תשמיש רשות היחיד — und es ist mithin auch der Sinn Raschi's nicht ganz richtig aufgefasst, da in dem obigen Werke gesagt wird: „Raschi leitet das Wort von כרמל ab, waldig, und meint, es heisse etwas Abgelegenes, Unwegsames."

[1]) Vgl. hierüber דרכי המשנה, p. 308.

Der Parallelismus in der biblischen Poesie.

Dukes, der tüchtige Kenner der mittelalterlichen hebräischen Literatur, hat in seinem Buche „Zur Kenntniss der neuhebräischen religiösen Poesie“ (Frankf. a. M. 1842, S. 125) ein Kapitel über die Entwickelung des Musivstyles, darin unter Anderem auch folgende Stelle enthalten ist:

„Die ästhetische, sprachliche Betrachtungsweise der Bibel blieb lange unerkannt. David Kimchi war vielleicht der Erste, der auf den Parallelismus aufmerksam machte (Jesaias 19, 8). Er bezeichnet denselben mit dem Ausdruck: כפל ענין במלות שונות, und nach ihm macht Lewi ben Gerson darauf aufmerksam; er heisst dieses: דרך הצחות „elegante Ausdrucksweise“ und bemerkt, dass dasselbe auch bei den Arabern üblich sei.“

Es wäre aber wohl schon a priori undenkbar, dass der Parallelismus, dieses wesentlichste Moment in der Form der biblischen Poesie, nicht schon lange vor Kimchi sollte erkannt und unwillkürlich herausgefühlt worden sein. Und in der That finden wir auch wirklich, dass schon von Ibn Esra über den Parallelismus gesprochen wird.

So nämlich schreibt derselbe Pentat.-Comment. Genes. 49, 3: יתר שאת ויתר עז, כפול בטעם כדרך כל הנבואות. Ebenso das. v. 6: בסודם אל תבוא נפשי בקהלם א"ת כבודי, הטעם הוא כפול כדרך הנבואות, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, מה אקוב וכו'. Es ist wohl ausser jedem Zweifel, dass Ibn Esra hier von dem Parallelismus spricht.

Ebenso schreibt er auch das. v. 17: יהי דן נחש עלי דרך שפיפון עלי ארח, יתכן להיות פי' שפיפון מגזרת הוא ישופך ראש והטעם כפול. Das will sagen: שפיפון sei, mit Bezug auf Genes. 2, 15, nur eine Umschreibung von נחש, um den Parallelismus zu erzielen. — Gänzlich missverstanden jedoch wurde diese Stelle von dem Supercommentar בן ימיני (ed. Wien 1823, p. 56), denn er erklärt: „והטעם כפול" ר"ל ששרשו שפף מן הכפולים

Selbst die Bezeichnung „דרך צחות," die, wie Dukes behauptet, erst Lewi ben Gerson für den Parallelismus erfunden haben soll, findet sich schon bei Ibn Esra. Also schreibt dieser nämlich im Pentateuch-Commentar zu 5. Buch Mosis 32, 7:

שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. כפול כי כן דרך צחות.

Wie wird die Mathematik bei den jüdischen Arabern genannt?

Wir haben in einem früheren Aufsatze die Vermuthung ausgesprochen, dass Joseph Ibn Bachja, der, in der Einleitung zum Choboth ha-Lebaboth, eine trichotomische Eintheilung der Philosophie aufstellt und dabei von der Mathematik sagt: ויש מי שקראה חכמת המוסר — hiermit den Karäer Nissi b. Noach im Sinne habe, indem auch dieser die Mathematik durch דעת המוסר bezeichnet.

Wahrscheinlicher jedoch dürfte sein, dass Bachja hier an den später von ihm citirten David Almokammez denkt, denn auch dieser stellt sich dieselbe Trichotomie auf, indem er sagt: והמדע נחלק לשלש מעלות, המעלה הראשונה המדע העליון הנקרא המדע אלהי ..... והמעלה האמצעית חכמת המוסר והשכל, המאמצת דעות בני אדם והמנהגת להם דרך הבינה; והמעלה השלישית המדע השפל והתחתון, והוא מדע דרך היצורים ותוכן הנבראים.

Wohl will Fürst (Orient 1847, S. 648) unter diesem חכמת המוסר die Ethik erkennen, und David Almokammez würde demnach hier die Philosophie in Metaphysik, Ethik und Physik eintheilen — eine Eintheilung, die wohl die Platoniker annahmen[1]), aber keineswegs die Araber. Diese nämlich hatten die Ethik — obschon sie die des Aristoteles übersetzt und bearbeitet — nie als einen Theil der Wissenschaft betrachtet, und dies rührte, wie Chwolsohn[2]) bemerkt, daher, weil die muselmanischen Araber von keiner Ethik als der des Koran wissen wollten. Arabische Philosophen nahmen dafür die folgende Dreitheilung an: Mathematik, Physik und Metaphysik — eine Theilung, die wir auch bei allen jüdischen Arabern finden.

Das arabische אלעלם אלריאצי wurde hebräisch meist durch החכמה הלמודית wiedergegeben (z. B. Millot higg. porta 14), Manche jedoch verwandelten es in חכמת המוסר, wie wir dies bei Nissi ben Noach sahen.

---

[1]) So sagt z. B. Augustin, de civit. dei VIII, c. 4: Plato studium sapientiae in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso.

[2]) S. Orient 1846, Nr. 22.

Bei David Almokammez wird nun ebenso durch חכמת המוסר keineswegs die Ethik, sondern die Mathematik bezeichnet. Und diesen letzteren hat vielleicht Bachja im Sinne, wenn er von der Mathematik sagt: ויש מי שקראה חכמת המוסר.

Erklärung,

die Schrift „Hodegetik in die Mischna“ betreffend.

Meine Schrift „Hodegetik in die Mischna“ — דרכי המשנה — hat in jüngster Zeit Angriffe erfahren, wie sie in solcher Unwürdigkeit die Literatur selten aufzuweisen hat, und auf die zu erwidern mir mein Ehrgefühl verbietet. Ich darf es mit Bestimmtheit aussprechen, dass, wer meine Schrift mit unbefangenem Sinne liest, in ihr keinen Grund zu den gegen mich vorgebrachten Verdächtigungen finden wird, sowie ich Den, der die Gedanken prüft und kennt, zum Zeugen anrufe, dass mir bei Abfassung dieser Schrift jede Absicht, die Tradition zu untergraben oder in Abrede zu stellen, fern lag. Die unverkennbare Tendenz meines Werkes ist, den tieferen wissenschaftlichen Gehalt der Mischna und ihr hohes Alter nachzuweisen, jede Seite athmet die tiefste Verehrung für die mündliche Lehre: und dieses Alles sollte unternommen sein, um der Tradition die Basis zu entziehen! Wer ohne Voreingenommenheit zu lesen verstehet, der lese: meine Schrift will eine Einleitung in die Mischna geben, hat es also mit der Mischna als selbstständigem Werke, den in ihr vorkommenden Lehrern, der Construction der Mischna, deren Redaction, Aufeinanderfolge der verschiedenen Theile u. s. w. zu thun; über die Tradition, die, nach meiner innersten Ueberzeugung, kein mit tieferem religiösen Ernst an das Studium Gehender je in Abrede stellen wird, hatte ich, sowie überhaupt über Dogmatisches, nicht zu sprechen. Der wissenschaftlichen Forschung genügt, das hohe Alter der Halacha im Allgemeinen nachzuweisen, und auch in

meinen Schriften zu der Septuaginta habe ich dieses versucht; welche Halacha הל"מ sei, gehörte nicht in das Werk, das sich nicht als Dogmatik ankündigt, und um so weniger, als die Anzahl der הל"מ nicht festgestellt ist und frühere und spätere Autoren hierüber differiren. Und gerade, um die Waffe, die hieraus gegen das Wesen der הל"מ entnommen werden könnte, abzustumpfen, und zumeist, um manchem gegen die הל"מ in der Absicht, sie lächerlich zu machen, unternommenen Angriffe entgegenzutreten, habe ich, wozu ich ebenfalls den Höchsten als Zeugen anrufe, jene Stelle des רא"ש angeführt. — Wenn übrigens meine Schrift, weil sie eine neue Bahn in der Einleitung zur Mischna betritt, auf manches Missverständniss stossen sollte, so werde ich mich um so weniger darüber beklagen, als auch der mitunter vieldeutige Ausdruck der Sprache, in der das Werk abgefasst ist, hierzu Veranlassung geben könnte; der böswilligen Verkennung und Verdächtigung setze ich ein verachtendes Stillschweigen und den Gedanken entgegen: יקללו המה ואתה תברך.

Frankel.

Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover,

vorzugsweise während des 16. Jahrhunderts.

Nach grösstentheils bisher noch nicht veröffentlichten Urkunden dargestellt von **Dr. M. Wiener** in Hannover.

(Fortsetzung.)

Im Jahre 1549 ertheilte ein gewisser Heinrich von dem Steinberge zu Obesfelde, einem im ehemaligen Herzogthume Magdeburg gelegenen Orte, welcher einen Juden, Namens Schmul, unter seinem Schutze bei sich wohnen hatte, diesem ein Empfehlungsschreiben an den Bürgermeister und Rath zu Hannover, in welchem er letzteren bat, dem genannten Schmul, welcher, wie der Rath bereits wisse und dieser ihm noch näher mittheilen werde, mit dem in Hannover wohnenden Juden Nachmann zu thun hätte, ein sicheres Geleite zu geben, so dass er ungefährdet nach Hannover kommen und von dort wieder abziehen könnte; auch wolle der Rath den erwähnten Nachmann veranlassen, dem Schmul das zu leisten, wozu er ihm verpflichtet wäre, damit er, nämlich Heinrich von dem Steinberge, ferner um Schmul's willen keine Mühe und Arbeit mehr habe. In gleichen Dingen wolle er dies von dem Rathe zu verdienen suchen und bitte um dessen Antwort[1]).

Ein Jahr später nahm der Rath zu Hannover einen Juden Isaac, dessen Schwiegersohn Sander nebst Beider Ehefrauen und Isaac's beiden Söhnen, Phibes und Abraham, auf, und gestattete ihnen, in der Stadt zu wohnen. In dem vom Rathe ihnen ausgestellten Schutzbriefe[2])

[1]) Siehe Beilage IV. [2]) Siehe Beilage V.

erklärt derselbe, dass er dies um der Treue willen gethan habe, welche Isaac sammt seinem Schwiegersöhne Sander behufs der Münze zum Frommen und Nutzen der Stadt, wie durch billigen Einkauf von Wechseln bewiesen und eine Zeit lang treulich geübt hatte, auch vorkommenden Falls, wenn der Rath münzen lassen würde, ferner zu thun sich erboten. Der Rath habe zwei Böden, von denen Isaac bereits einen bewohne, während der andere, darneben auf dem alten Marstalle gelegene, noch von einem gewissen Bertram Fromeling bewohnt werde, für eine Summe Geldes, welche ihm von Isaac zugestellt und zu der Stadt Bestem angewandt worden sei, den genannten sechs Personen zu Liebe verkauft, damit sie dieselben während ihrer Lebenszeit besitzen und bewohnen sollen, ohne alle Gefahr. Sollten Isaac's Söhne mit Tode abgehen, so sollten sich deren Ehefrauen nur mit Wissen und Willen des Rathes wieder verheirathen dürfen. Jährlich zur Schosszeit am Lucientage (d. i. am 13. December) sollte Isaac, sein Schwiegersohn Sander nebst den andern Genannten dem Rathe zum Behufe der Stadt für Schoss, Gemeindewerk und Zulage zwölf Gulden Münze, oder aber, wenn es diesem zum Vortheile der Stadt zweckmässig scheinen sollte, auf dessen Erfordern und nachdem derselbe es ein Vierteljahr zuvor kundgethan, statt der jährlichen zwölf auf einmal zweihundert Gulden zu geben verbunden sein, wofür sie dann, aber nicht eher, von der jährlichen Abgabe von zwölf Gulden befreit bleiben sollten. Dagegen wolle der Rath den Isaac nebst dessen Mitgenannten gleich seinen andern geschworenen Bürgern schützen und in allen rechtfertigen Sachen unterstützen, so sie nämlich auch in Zukunft in Allem, was billig ist, ihm zu Willen sein würden; auch wolle er sie, da er sie zu richten die Macht habe, weder verweisen noch verlassen, sondern zu jeder Zeit gegen Gewalt vertheidigen. Von den Bürgern und Einwohnern sollten sie von jedem Gulden, den diese entlehnt, nicht mehr als einen hannoverschen Witten in einer jeden Woche Zinsen nehmen, und ausserdem in allen ihren Hantierungen keinen „ungöttlichen" Handel treiben, da es dem Rathe, falls Solches

befunden und mit Recht und Wahrheit genügend erwiesen würde, freistehen müsste, sie nach Gebühr zu bestrafen. Auch sollten sie weder gegen den christlichen Glauben noch gegen das Stadtrecht mit Arglist verfahren, sondern in der Stille nach jüdischem Gebrauche leben und sich ganz ruhig verhalten. Auf Waffen und Wehr sollten sie den Bürgern kein Geld vorstrecken, da der Rath die Waffen und Wehr der Bürger unversetzt wissen wolle. Ferner sollten sie kein gestohlenes Gut wissentlich an sich kaufen; geschähe es aber, ohne dass sie es wüssten und es käme heraus und würde darnach gefragt, so sollten sie nach Anweisung verfahren und das Gut für dasselbe Geld, das sie dafür gegeben, wieder herausgeben, aber nicht mehr nehmen. Wenn aber Isaac, seine Frau, sein Schwiegersohn Sander und die andern oben genannten Alle mit Tode abgegangen sein würden, dann sollte diese Freiheit zu Ende und der Rath nicht schuldig sein, die zweihundert Gulden ihren Erben zu erstatten, sondern sie für immer behalten dürfen, wie dann auch die beiden Böden wiederum in seine Hände zu der Stadt Bestem ohne alle Beschwerde zurückfallen sollen.

Von dem grausamen Edicte Herzog Erich's II., durch welches dieser im Jahre 1553 sämmtliche Juden aus seinem Fürstenthume auswies, habe ich bereits im genannten Jahrbuche gehandelt und den wesentlichen Inhalt desselben angegeben; ich begnüge mich daher hier, auf dasselbe hinzuweisen und es in den Beilagen dem Wortlaute nach mitzutheilen[1]). Indessen hatte dieses Edict auf diejenigen Juden, welche unter dem Schutze von Städten standen, denen das Recht, Juden vergleiten zu dürfen, von Alters her zustand, keinen Einfluss.

Im Jahre 1554 waren die beiden seit vier Jahren unter dem Schutze des Rathes zu Hannover stehenden Juden, Isaac und dessen Sohn Phibes, letzterer wahrscheinlich derselbe, zwischen welchem und dem Rathe sich gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts ein höchst interessanter, später ausführlich zu erzählender Process entspann,

[1]) Siehe Beilage VI.

auf Befehl des Vogtes Alfen in Haft genommen worden, worauf der Rath, der in diesem Verfahren einen Eingriff in seine Rechte sah, sich klagend an die fürstlich calenbergischen Räthe wandte und um Erledigung dieser Angelegenheit wie um die Freilassung der beiden Juden, da dieselben unter seiner Gerichtsbarkeit ständen, bat. In dem Antwortschreiben der erwähnten fürstlichen Räthe an den Bürgermeister und Rath zu Hannover[1]) entschuldigen sich dieselben, dass sich ihre Erwiderung überhäufter Geschäfte wegen so lange hingezogen hätte, und erklären zur Sache, dass sich die beiden Juden in fürstlicher Haft befänden, übrigens auf die Bitte des Rathes gelinde und ohne peinliche Beschwerde behandelt würden; der Haft entlassen könnten sie jedoch, wie die Sache steht, ohne Vorwissen und Befehl des Fürsten nicht werden, und ersuchen sie den Rath, dies ihnen nicht zu verdenken. Indessen wollten sie nicht unterlassen, dem Rathe zu Gefallen die ihnen hierüber zugekommenen Schriften so schnell als möglich an den Herzog gelangen zu lassen und diesem noch besonders über diese Angelegenheit zu berichten; ohne Zweifel würde sich dann der Fürst darauf mit unverweislicher Antwort gnädig erklären und würden sie dem Rathe diese Antwort zukommen lassen.

Auf das Verbannungsdecret, kraft dessen Herzog Heinrich der Jüngere am 30. April 1557 seine jüdischen Unterthanen aus seinem Fürstenthume auswies, habe ich bereits in dem gedachten Jahrbuche hingewiesen. Obwohl sich nun dieses Decret zunächst nur auf die Juden im Herzogthume Braunschweig-Wolfenbüttel bezog, so kann doch auch hier in der Geschichte der Juden Hannovers dasselbe schon darum nicht ganz übergangen werden, weil in späteren fürstlichen und städtischen Mandaten, namentlich nachdem durch den im November 1584 erfolgten Tod des Herzog Erich II. die Fürstenthümer Göttingen und Calenberg mit dem von Braunschweig-Wolfenbüttel vereinigt worden waren, häufig darauf Rücksicht und Bezug genommen wird. In dem erwähnten Decrete

[1]) Siehe Beilage VII.

thut der Herzog Heinrich der Jüngere allen Juden, die in seinem Fürstenthume wohnen oder ausserhalb desselben sich niedergelassen haben, jedoch von ihm Schutz- und Schirmbriefe besitzen, zu wissen, dass, nachdem ihm bekannt geworden, wie durch ihre Unterstützung zum Nachtheile des allgemeinen Besten nicht allein das Verbrechen der Falschmünzerei getrieben, sondern auch der Erbfeind des christlichen Glaubens, nämlich der Türke, alle Kundschaft aus der Christenheit bekomme, er nicht länger dulden könne, dass Juden in seinem Fürstenthume wohnen oder gar sich seines Schutzes und Schirmes erfreuen sollen. Er kündige daher ihnen allen, keinen ausgenommen, die Wohnung wie sein Geleite auf und hätten sie bis zu den nächsten Pfingsten allen ihren Gläubigern ihre Schulden zu bezahlen und innerhalb dieser Frist mit den Ihrigen sein Land zu verlassen, sich später dagegen weder darin zu zeigen, noch, falls sie in andern Gebieten sesshaft wären, seine Schutzbriefe ferner zu gebrauchen. Würde ein Jude aber nach diesem Termine in seinem Fürstenthume betroffen, oder triebe er darin oder anderwärts, jedoch auf des Herzogs Schutzbrief gestützt, Handel oder Wucher, so solle er dafür ernste Strafe zu gewärtigen haben[1]).

Der hier den Juden gemachte Vorwurf, dass sie, wie dem Herzoge „vor glaublich geschrieben und gesagt" wurde, den Türken als den Erbfeinden der Christen alle Kundschaft verschaffen, ist ebenso absurd, wie der andere, der ihnen in Beziehung auf die Türken in jener Zeit häufig genug gemacht wurde, dass sie diese nämlich im Kriege gegen die Christen unterstützen und ihnen die Eroberung mancher Stadt erleichtern sollten, und wird der ganze Vorwurf wohl nur in der Thatsache seinen Grund haben, dass die unter dem Schutze des Herzogs stehenden Juden ihre Handelsverbindungen bis nach der Türkei ausgedehnt hatten und auch dorthin Geschäfte machten, wie Solches bei den Juden Hannovers nachweislich der Fall war. Von den letztern waren nämlich mehrere im Jahre 1564

[1]) Siehe Beilage VIII.

in Constantinopel, wo sie mit den Türken „grosse Gewerbe und Handtierung“ trieben. Dieselben trugen damals zur Befreiung eines hannöverschen Adligen, Namens Sebant von Reden, der in Gefangenschaft gerathen war, bei, indem sie das diesem gegebene Versprechen, seinem Vater Antonius, welcher von seinem Sohne schon seit langer Zeit ohne alle Nachricht gewesen war, von ihm Kunde zu geben, treulich hielten und demselben auch anzeigten, wie er den Sohn durch fürstliche Fürsprache aus der Gefangenschaft der Rhodiser befreien könnte. Auf der Juden Bericht und Anzeige fertigte Antonius alsdann einen seiner Erbunterthanen ab und Sebant wurde frei[1]). Uebrigens haben die Juden in Hannover in der damaligen Zeit auch nach andern fernen Ländern hin Geschäfte gemacht, wie namentlich nach Polen, bis wohin sie insbesondere Handel mit Vieh trieben, wie später bei Erzählung des zwischen dem Juden Phibes Heilbot und dem Rathe zu Hannover stattgehabten Processes ausführlicher berichtet werden wird.

Der eben genannte Phibes hatte sich, wie wir oben gesehen haben, im Jahre 1554 in fürstlicher Haft befunden, aus welcher er trotz der Verwendung des Rathes für ihn nicht sofort wieder entlassen wurde. Er muss es indess doch verstanden haben, sich später die Gunst des Herzogs Erich wiederum zu erwerben, denn im Jahre 1563 richteten Statthalter und Räthe zwischen Deister und Leine an den Bürgermeister und Rath zu Hannover ein Schreiben, in welchem sie diesem meldeten, dass sie den Phibes in des Fürsten Geschäften, an denen letzterem viel gelegen sei, nach Hannover schicken wollten. Da nun Phibes von vielen dortigen Bürgern, denen er Schulden zu entrichten habe, obwohl er wiederum an andere Bürger daselbst Forderungen hätte, mittelst deren er seine Gläubiger befriedigen zu können vermeine und auch dazu erbötig sei, heftig gedrängt werde, ihnen Zahlung zu leisten, so bäten sie anstatt und im Namen des Fürsten den Rath, Phibes' Gläubiger dahin zu bereden, dass sie mit

[1]) Vgl. Neues vaterländisches Archiv 1841 S. 51 ff.

ihren Forderungen so lange warten möchten, bis er die Geschäfte für den Fürsten erledigt haben würde, und dahin zu sehen, dass er auch von seinen Schuldnern Zahlung erhielte. Zugleich ersuchten sie den Rath, Phibes Weib und Kinder während dessen Abwesenheit in der Stadt Hannover ungehindert und unbelästigt zu dulden; dies schiene ihnen nicht unbillig und sähen sie über das, was Phibes dort zu erwarten hätte, einer schriftlichen Antwort von Seiten des Rathes entgegen[1]).

In dem Verbannungsdecrete, welches Herzog Erich im Jahre 1553 gegen die Juden erlassen hatte, hatte er auch, wie aus Beilage VI. zu ersehen ist, allen seinen Unterthanen auf's Strengste untersagt, mit einem Juden Handel und Geschäfte irgend welcher Art zu treiben und einen jeden dawider Handelnden mit harter Strafe bedroht. Diese zu verhängen hatte er jedoch sich selbst vorbehalten und keiner städtischen Behörde übertragen. Der Rath zu Hannover hielt sich indessen für verpflichtet, den fürstlichen Befehl so gewissenhaft zu befolgen, dass er, obwohl er selbst noch Juden unter seinem Schutze und Geleite hatte, und auch Herzog Erich, wie wir gesehen, sich zuweilen eines Juden in seinen eigenen Angelegenheiten bediente, im Jahre 1569 einigen Unterthanen der Vogtei auf der Neustadt vor Hannover den Eingang in die Stadt verbot, weil sie mit einem gewissen Juden Moscheh vor den Thoren waren getroffen worden. Nachdem der Herzog hiervon Kenntniss erhalten hatte, richtete er an den Bürgermeister und Rath ein Schreiben, in welchem er das Verfahren desselben missbilligt, da es ihm allein ohne alle Vermittlung zustehe, ein solches Vergehen zu bestrafen, und begehrt von dem Rathe, den gedachten Unterthanen den Eingang in die Stadt ferner nicht zu versperren und ihnen darin jeder Zeit, wenn es ihnen nothwendig erschiene, den Aufenthalt zu gestatten. Auch möchte sich der Rath eines solchen Eingriffes in des Fürsten Hoheit in Zukunft gänzlich enthalten. Sollte er jedoch gegen jene sonst irgend einen Anspruch zu haben

[1]) Siehe Beilage IX.

vermeinen, so sollte ihm den Rechtsweg einzuschlagen unbenommen bleiben[1]).

[1]) Siehe Beilage X.

(Fortsetzung folgt.)

Beilage IV.

Bitte an den Rath von Hannover, einem Juden aus Obesfelde sicheres Geleit zu ertheilen und einen einheimischen Juden zu veranlassen, diesem in seinen Forderungen gerecht zu werden, vom 5. Januar 1549.

Mynen frundliken denst tovoren. Ersame besunders gude frunde, ek Do Iuk wetten[1]), Dat ek myd mek to Ovehfelde eynen Joden hebbe, die Jode Smol heth[2]), den ek vor mynen Joden unde gesinde vordegedinge, Die denne myd eynen Juwen Joden, nemliken nachman to schickende und to Donde heft[3]) umme sake wyllen alz Juk rede[4]), wol wytlik is vnd vorder wol verstande geuen, wen hie by Juk kummet, Bidde ek Juk fruntlitiken, gy om eyn gud felich seker geleyde[5]) vor Juk die Juwen vnd der gy mechtich sy wyllen geuen, So dat hie velich aff vnd tho moge komen In Juwe Stad vnd Dar wedder vth vnd vnderichten vnd vermogken Juwen Joden vorbenant dar to, dat hie dem buten[6]) mynen Joden do, so vele alz hie om plichtich is, dat ek van synet wegen vorder neyns anderen arbeyden vmme behoue, wyl ek vmme Juk In sodan geliken wedder vordenen vnd bidde des Juwe antwerde. Gescreven vnder mynem Ingesegel In profesto trium regum Anno etc. XLIX°

Hinrik van deme
Steinberge to Ouesfelde.

Den Ersamen borgomesteren vnd radmannen
der Stad to Honovere mynen besunderen
guden frunden.

(Original im städtischen Archive.)

Beilage V.

Schutzbrief für den Juden Isak, seinen Schwiegersohn Sander und seine beiden Söhne Fibes und Abraham, ausgestellt vom Rathe zu Hannover im Jahre 1550.

Wir der Raht der stadt Hannouer bekennen mit diesem Breue vor Vnss Vnd Vnse nachkomen vnd alssweme, Das wir mit einhelligem Rade wetten vnd fulborde Vnser stadt mede ge-

[1]) Ich thue euch zu wissen. [2]) der Jude Schmul heisst. [3]) zu schicken und zu thun hat. [4]) bereits. [5]) ein gutes ungefährdetes und sicheres Geleite. [6]) draussen.

schworen[1]) Vns mit Isack Juden, sander Juden Dochtermahn, ehren itzigen beiden ehefrauwen, Fiebes Vnd Abraham, Isaacks sone, des mitwonendes haluen binnen Vnser stadt Verdragen haben Vnd ihme die gnade Vmb Isaaks seiner getreuwnheit[2]) willen, so ehr sambt seinem sohne sander Zu behueff der muntze fromen vnd nutz disser stadt billig mit inkauffende der granalli (?) Wechsell Vnd sunsten beweiset Vnd eine Zeit lang treulich geubet, Vnd so ferner im uorfahll, Vnd wen wir muntzen lassen Zu Dohende erbötig erzeiget Vnd befunden Zwey Vnser bohen (?), dor itzunder Isaack olbereit in einer wohnet, sambt noch einer, so darnegst Vnd Bertram Fromelings biewohnet, hatt Auff dem olden mahrstalle, hinder heinrich von Reden in der Ebelinge strassen bedinget Vor eine genothafftige Suma geldes die Vnss Von Isaak Zu gestelt Vnd in der stadt beste angewant, den vorgerurten sechs persohnen tho liue verkaufft Vnd ihne gedahn die Zeit ihres leuenden dessuluigen Zubesitzende Vnd Zubewohnende ohne alle geferlicheit, Vnd dar es sich auch Zudragen wurde, dass Isaacks sohne, welche Dodes halben abgehen wurde, den schullen ihre ehefrauwens sich nicht wider verenderen, es geschehe den mit Vnserm guden wissen Vnd willen, es schall auch Isaack Jude, sander seiner Dochter man Vnd die anderen, so uorgemelt Vns Zu behueff der stadt vor schot, meinewerg[3]), freiheit vnd tholage Jherliches luciae Zur schoselzeit Zwelffgulden muntze Zugeuende verpflichtet sein, oder aber Da wir des Zubehueff der stadt twitseke (?) zu thuende, Diesuluen Zwelffgulden Zwey hundert gulden muntze Auff Vnsert erforderen, Doch das wir ihne solches ein Viertzeill Jhares Vorher willig dohen auf Zugeuende Verbunden sein, Dan Vnd nicht eher schullen sie der Jherlichen Zwelff gulden Zugeuende entfriet sein Vnd wesen; hir entgegen willen wir Isaack Vnd seine mitbeschreuenen gleich Vnsern geschworen Burgern schutzen, hanthaben Vnd in allen ihren rechtuertigen sachen Der Billicheit nahe vertredden Vnd verbidden, so ferne sie auch auff Vns was recht vnd billig willigen werden, Vnd dieweile wir ihrer Zu recht mechtig nicht verweisen oder verlaten, sondern jeder Zeit fur gewalt Verthedigen; sie schullen auch von den Vnsern Burgern Vnd einwonern von einem Jeden gulden, so sie entlehnet, nicht mehr, dan in einer jeden Woche einen hannouerschen Witten Zu vegelde ader wucher nehmen, Vnd schullen also in alle handtierunge bouen Das[4]) Keine Vngotliche hendell dienen noch uben in jennige wege, Wo so dans beuunden, Vnd das mit rechte vnd worheit genuchsamb uber sie gewieset, schullen Vns so nache gebuher Zu straffende frey stein;

[1]) Mit Wissen und Zustimmung unserer Stadt Mitgeschworenen.
[2]) Treue. [3]) Gemeindewerk. [4]) über Das, zu Dem.

sie schullen auch wedder vnsern Christlichen glauben Vnd wahrer religion Vnser stadt Kundingen polition Vnd recht Vnd sunst keine argelist oder Vrsache geuen, sundern in der stille nach Judischem gebrauche gaher[1]) samblich Verhalten; es schall auch Isaack Jude Vnd seine mitbenante Vnsen Burgern Auff waffen Vnd wehr Kein geldt lehnen noch Vorstrecken, Dan ein Raht will ihren Burgern ihre waffen Vnd wehre Vnuorsetzet wissen; sie schullen auch Kein stollen[2]) guedt wissentlich ahn sich kauffen, gesche es aber Vnwissentlich Vnd es heruohr brecke vnd dornahe gefraget wurde, schullen sie nahe wiesunge thuen, Vnd das guedt fur dassuluige geldt, was sie dor auffgedahn haben, wedder von sich geuen Vnd komen lassen Vnd Düher[3]) nicht; Wen auch Isaack seine frauwe, sanders Dochter man Vnd die anderen alle voruthgedrucket Dodes halben abgegangen, Dan vnd nicht eher schall sodane freiheit aufs vnd vmb sein, Vnd wir vnd vnsere nachkomen Deme Zu sodahnen Zwey hundert gulden ferner ihren erben Zu antwordende nicht schuldig sein, sundern die bie Vns ewich beholdende vnd die beiden böden wedderume Zu vnsen handen thor stadt beste ohne alle beschwerunge leddig fallen, Zu mehrer Beuestung, stetter holdunge[4]), haben wir Vnser stadt ingesegell Vnden an dussen Brieff wissentlich lassen hencken, Nach Christi geburt funffzeinhundert Vnd funffzig Jhar In den heiligen Ostern etc.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage VI.

Herzog Erich erlässt ein Decret, durch welches er alle Juden aus seinen Landen verbannt, am 8. Januar 1553.

Wir Erich von Gottes Gnaden Hertzogk zu Braunschweig und Luneburgk u. s. w. Bekennen und thun kundt öffentlich hiemit und in Orkundt dieses Brieffes: Als Wir in Warheit befinden und mit der That vernehmen, dass die Juden und ihre Verwandten durch den Wechsel und Granaliesieren[5]) der guten unverschlagenen golden und silbern Müntz allerley verbothene Handthierunge, Müntzens und sonst sich unternehmen, und das wieder gemeine Recht, des Heiligen Reichs Satzunge und Ordnunge, sonderlich auch uns zu Unrath und Verschmählerunge, dieweilen die Müntz und Wechsel unsern vornehmen Regalien hohe und Obericheiten anhängig seyn, also dass darin niemandts ohne unsere besondere Consent und Bewilligunge aller Dinge nichts zu schaffen noch zu thun, dadurch die goldt-gülden silber Müntz, nunmehr beynahendt gantz abgethan, und wo noch ichts[6])

---

[1]) gar. [2]) gestohlen. [3]) theurer, höher. [4]) steter Haltung. [5]) Zerreiben. [6]) etwas.

vorhanden, also hoch aufgejaget, dass schier ohne besonder beschwerlichen Aufwechsel in unserm Fürstenthum kein Goldt oder Thaler zu bekommen, darin zuletzt, wo dem unbillichen wiederrechtlichen Dinge mit Rath nicht vorkommen, unser auch unser Fürstenthumb Land und Leut ewiger Verderb und Schade stehen würde. Zu dem, dass auch gemeldete Juden sich gleichfalsz unchristlicher weiss anmassen, den Christen, so sie vielleicht in Nöthen um Geld ersuchen, unangesehen, dass sie die Juden mit genughafften Pfanden, die über das dargestreckte Geld wohl zu zweyfachen, dreyfachen oder mehrern Wehrt seyn, mit unerhörten schändlichen und zu recht verbothenen Wuchern übersetzen, beschweren und die Unsern allerdinge so sie kundten, gerne in den Grund ausmergeln und verderben wolten und das unsers Erachtens vielmehr aus Untreue und Verhassung Christliches Nahmens. Wie dann zu dem allem wahr, dass der Juden höchster Fleiss, Mühe und einiger Erbeit ist, nicht allein die Christen, so den Nahmen des wahrhafften erkandten Messiä bekennen, mit ihrem Tyrannischen Wucher auszuwurtzeln und an den Bettelstab zu stellen, sondern dass sie, die Juden, in ihren Versamblungen, Schulen und sonst in gemein sich zum höchsten fleissigen, wie sie Gott und seinen lieben Sohn Jesum Christum, auch alle gläubige Christen darunter zum schmähligsten lästern, schänden, verfluchen und verachten; welche grausahme Tyranney Wir als ein Christlicher Fürst, nachdem Wir das in Wahrheit erkandt, nicht dulden sollen oder wollen: darmit auch die Juden, so unter uns und in unserem Fürstenthumb gesessen, aller Gnaden, Freyheit, Recht oder Gewohnheiten, so sie deren welche hätten, vermüge obangeregter Recht und des Heiligen Reichs Ordnunge sich selbst de facto entsetzet und verlustig gemachet haben. Darum Wir hiemit in Krafft dieses Unsers Brieffes und offenen Edicts vielangeregte Juden, Judengenossen mit Weibe, Kinderen, allen ihren Hab und Gütern, sie seyn in Städten, Flecken, Mercken, Dörfern oder sonst einiges Orts gesessen, unserer Fürstenthumb verbannen und verweisen, wie Wir sie dann hiemit vor Verbannete und gemein gemachte Verächtere und Verschmählerer gemeiner Recht, des Heiligen Reichs Ordnung, unser Regalien, Statuten und Satzunge öffentlich declariren und verkünden. Befehlen hiermit allen unsern Räthen, Städten, Amtleuten, Vogten, Schultheissen, Gogreven, Unterthanen und allen denen, so um unsernt willen billich thun und lassen sollen, dass Ihr für euch selbst und alle die, denen ihr ferner zu gebieten haben, obangeregte Juden nicht anders, dann lauts dieser obstehenden gröblich verwürckten Erklährunge halten, sie die Juden in unsern Fürstenthumben, weder in Städten, Gerichten, Flecken, Märckten oder Dörfern nit dulden, leiden, hausen, hegen, essen, trincken, noch

einige andere Vorschub, Pass oder Unterschleiff gönnet noch gebet, vielweiniger mit ihnen einige Handthierung, Kauff, Marschafft und Handelunge habt, sondern wo ihr einigen oder mehr Juden, ihre Weib, Kind, Verwandten oder Untersetzte auch ihre Güter, wie die seyn, nach Publicirung und Verkündigung dieses unsers Edicts in unsern Fürstenthumben und Gebieten betreten, finden, auskündigen und überkommen, dass ihr dieselben mit Leib und Gütern anhalten und verwahrlich verstricken, wir an demselben ferner Rechts suchen und bekommen und dadurch soll sich niemandts an Uns und dem Rechten vergreiffen oder gesündiget haben. Würde aber jemandts hierwieder sich ungehorsahm erzeigen und dieser Erklährung nicht gehorsahmlich folgen und nachsetzen, sondern darwieder ichts thun, übersehen und verdächtlich handeln, denen oder die wüsten wir nicht anders, dann dass sie vorerzehlten Jüdischen, Tyrannischen, Lästerlichen und wiederrechtigen Misshandelung anhängig und theilhafft wehren: und wollen wieder dieselbigen mit gleicher Straff, als wieder die unthätigen Juden, durch Confiscirung ihrer Hab, Gütern und sonst ferner zu verfahren wissen. Das ist unser entliche und ernstliche Meynunge, darnach hab sich jedermann zu richten. Zu Uhrkundt haben Wir diesz Edict mit Fürstlichem Secret und Handzeichen bevestet. Geben nach Christi Unsers Herrn Geburt im Jahr Tausend Fünff Hundert drey und Funffzigk, Sontagk nach Trium Regum.

(Aus des Herzogs Augusti Hofgerichtsordnung pag. 705 und Jung: de jure recipiendi Judaeos pag. 82.)

Beilage VII.

Schreiben der fürstlichen Räthe zwischen Deister und Leine an den Bürgermeister und Rath zu Hannover wegen zweier in Haft befindlicher Juden, vom 18. December 1554.

Vnnser freuntlich dienst Zuuorn. Ersame vnnd fursichtige, besonder gute freunde. wir haben ewer schrifte, die Ir Zu zweien maln an vns vor die beiden bestrickten Juden, Isaac vnnd Phibissen, Vater vnnd Sohne, getan, Derwegen Ir vber vnsers gnedigen fursten vnnd hern Diener vnnd vogten Alfen geclagt, vor die gedachten Juden so gleich andern burgern in besunderem verspruch vnnd schutz angenomen u. s. w. Darumb Ir vor sie recht gebotten vnnd vmb Ire erledigunge gebetten, mit weiterm Inhalt gelesen vnnd verstanden. Vnnd das sich vnsere antwurt daruf bisz Itzo vertzogen, bitten wir, vns Zu gut Zu halten, Dann wir vmb anderer verhinderung willen, dartzu nicht ehe komen mugen. In Zuuersicht Ir werdet vns in dem gutlich entschuldiget nemen. Vnnd ist nicht ohne. Es sein gedachte beide Juden in hochberumts vnsers gnedigen fursten vnd hern haft angenomen vnnd gebracht, Do sie noch gelegenheiten

vmb Eur bitt willen noch lindiglich vnnd ahne peinlich beschwerdt enthalten werden. Befinden wir die sachen dermassen, Das ane furwissen und beuel seiner f. gn. wir dieselben eurer bitt noch, wie Ir vernunftiglich Zu bedencken nicht ledig lassen konnen, wir bekomens dan von seiner f. gn. beuel. Derhalben freuntlich bittent, Ir wollet vns in Deme anderer gestalt nicht verdencken. Vnnd wollen wir nicht vnderlassen, euch Zu gefallen die schrifften derwegen an vns geschehen, Zum ehisten alsz passin kan, an seine f. gn. gelangen Zu lassen, vnnd darneben Zu schreiben, vngetzweifelt seine f. gn. wirdet sich daruf mit furstlichen vnnd vnuerweislichen antwurten gnediglich ercleren. Darauf wir euch wider beantwurten konnen, Das mochten wir euch guter meinung nicht vorhalten, Denn wir Zudienen geneigt sein. Datum Dinstags nach Lucie Anno etc. 54

Vnsers gnedigen fursten vnnd hern, hertzogen Erichsz Zu Braunschweig vnnd Leuneburgk etc. Verordnete Rethe Zwischen Deister vnd Leine.

Aufschrift:

Dem Ersamen vnnd fursichtigen Burgermeistern vnnd Rath der Statt Hannouer vnsernn besondern gueten freunden Zu handen.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage VIII.

Herzog Heinrich der Jüngere kündigt allen in seinen Landen sesshaften Juden die Wohnung, das Geleit und den Schutz auf, am 30. April 1557.

Von Gottes Gnaden Wir Heinrich der Jüngere Hertzog zu Braunschweig und Lüneburgk etc. Fügen hiemit öffentlich allen und jeden Juden, so in Unserm Fürstenthumb wohnen, oder aber sonsten ausserhalb desselben in ander Herrschafften und Gebieten sitzen und Unser Geleit, Schutz- und Schirm-Brieffe hiebevor von Uns erlanget gehabt und noch haben, zu wissen: Demnach nicht allein bey weinigen Wochen offenbahr worden und an lichten Tag kommen ist, welchergestalt durch Hilff und Befürdernis eines guten teils der Juden, gantzem gemeinen Besten zum höchsten Betrug, Schaden und Beschwernüs, das verbothene hochsträffliche Laster, falscher und unrechter Müntzmachunge getrieben und gebrauchet worden, sondern auch vor glaublich geschrieben und gesagt wird, dass unsers wahren Christlichen Glaubens und Nahmens Erb-Feind, der Türcke, alleine von den Juden aus der Christenheit und um derselben Gelegenheit alle Kundschafft bekomme; Dass Wir derhalben und aus viel mehr andern bewegenden Ursachen länger nicht dulden, leiden oder nachgeben können, dass einiger Jude noch Jüdin in unserm Fürstenthumb Wohnung, Aufenthalt, Handel oder Wandel, vielweiniger sich auch unsers Geleides,

Schutz und Schirms zu erfreuen und zu gebrauchen haben sollen; Und solchemnach kündigen Wir Euch Juden allen sambt und sonderlich, so wie berührt, in Unserm Fürstenthumb bisz-hero ihre Wohnung gehabt und noch haben und auch in andern Gebiethen sesshafftig seyn, keinen ausgenommen, ernstlich die Wohnung und dann unser Geleidt, Schutz und Schirm und Sicherheit gäntzlich und allerdings auff und ab, hiemit und in Krafft dieses unsers gemeinen offenen Patents dergestalt, dass ihr zwischen itzt und schirst kommenden Pfingsten allenthalben in unserm Fürstenthumb was und wem ein jeder insonderheit schuldig ist, bezahlet, auch in solcher Frist mit Weib, Kindern, Haab und Gütern dasselbige räumet und über bestimbte Zeit euch hauffig oder einzeln darinnen nicht mehr finden lasset, auch sambt und mit denen, die in andern Herrschafften und Gebieten sesshafftig seyn, unser Schutz und Schirm Brieff hinfürter gantz und gar nicht mehr gebrauchet. Mit dieser Verwarnung, wo hierüber einer oder mehr Ausgangs obberührter Zeit in unserm Fürstenthumb betreten oder sonst uff angeregte unsere Schutzbrieffe darinnen oder anderstwo seinen Handel, Wucher und dergleichen Sachen zu treiben befunden wird, dass derselbig für Uns und allen den Unsern seine Gefahr und Ebentheuer zu ersehen und zu gewarten haben solle.

Das meynen wir gäntzlich und endlich. Mit Uhrkundt geben zu Wulffenbüttel under unserm hie unden aufgedruckten Secret Siegel, am 30ten Tag Aprilis, ao 1557.

(Abgedruckt in des Herzogs Augusti Hofgerichtsordnung pag. 703 und bei Jung: de jure recipiendi Judaeos pag. 85.)

Beilage IX.

Schreiben der Statthalter und Räthe zwischen Deister und Leine an den Bürgermeister und Rath zu Hannover in Betreff des Juden Phibes, vom 31. October 1563.

Vnser freundtlich Dienst Zuuor, Ersame vnnd fursichtige, besonder gunstige freunde. Wir mugen euch nicht verhaltenn, Das wir Phibes Judenn In vnsers gnedigenn fursten vnnd herrenn geschefften, darann f. gn. Zum hohesten gelegen Zuuerschickenn habenn, vnnd als es dann an deme Das er vielen ewren mithburgeren mith schulden verhafft, welliche wie wir berichtet werdenn, In ihnen Zum heffligsten dringen sollenn, vnnd geleichwoll er herwider mit etlichenn gemelten ewren mithburgern viel gegenschulde habenn soll, ausz wellichen er seine geleubiger vermeint vnnd auch vrputigk[1]) ist Zucontentiren vnnd Zubefriedigenn Demnach ist ann stat vnnd In nhamen hocher-

[1]) erbötig.

melts vnsers gnedigen fursten vnnd herren hiemit ann euch vnser gutlich begerenn, vnnd bitten vor vnser person freundtlich, Ihr wollet seine Phibes Juden geleubiger dahin bereden vnnd vermugenn, Das sie mith ihrer furderung bisz Zur verrichtung angetzogener vnsers gnedigenn fursten vnnd herren geschefte verziehen vnnd einhaltenn mugenn, auch herwider die versehung thuen, darmit er auch vonn seinen schuldigeren betzalt vnnd sein weib vnnd kinder mitler Zeit seins abwesens In ewer Stadt vngehindert vnnd vnbetruebt geduldet werdenn mugenn. Sollichs achtenn wir geschehe nit vnpillich vnnd wes er sich dessen Zugetrostenn Bitten wir ewer widergeschriebene antwordt, Thuen wir vns versehen vnnd sein euch freundtlich Zue dienen willens. Datum Newstadt denn Letzsten Octobris Anno etc. 63.

Stathalter vnnd Rethe Zwischen Deister vnnd Leina.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage X.

Schreiben des Herzogs Erich II. an den Bürgermeister und Rath zu Hannover, 2. September 1569.

Vonn gots gnaden Erich Hertzog Zue Braunschweigk vnnd Leuneburgk etc.

Vnserenn gnedigenn grusz Zuuoren, Ersame vnnd fursichtige liebenn getrewenn!

Wir werdenn berichtet, Wellichermassenn Ihr etzlichenn vnserenn vnderthanenn der Vogtey auff der Newstadt vor Hannouer denn eingangk vnser vnnd ewer Stadt sollet verbottenn habenn, sonderlich ausz diesenn vrsachenn Das dieselbenn sich kurtz uerlauffener Zeitt mith einem Mosche Judenn genant Vor vnserenn vnnd ewerenn thorenn, Da es Jedoch Vns ohne alle mittell aigenthumblich Zustendig, soltenn begriffenn habenn.

Wann nun dem also, Trugenn wir Zwar darob ein gar vngnedigs gefallenn, Begerenn Demnach hiemit ann euch gnediglich, Ihr wollet gedachtenn vnserenn Vnderthanenn Denn eingangk Vnser vnnd ewer Stadt ferrer nicht versperrenn, Sonderem sie Dar Inn Ihrer notturfft vnnd weberung nach Jederzeitt gestattenn, euch auch derogeleichenn Zunotigung In vnser hoheit gentzlich enthaltenn. Im fall aber Ihr gegenn Dieselbenn, auszerhalb diesem einige Zuspruch Zu habenn Vermeinenn Solltenn sie euch Jeder Zeit Des rechten nicht vor sein. DarZue thuenn wir vns verlassenn Vnnd sein euch Zue gnadenn geneigt. Datum auff vnserem Schlosz Newstadt Denn 11ten Septembris Anno etc. 69

Herzog Erich II manu ppria.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Randbemerkungen zu Pinsker's Likkute Kadmoniot.

Von Dr. A. Schmiedl, Rabbiner zu Prossnitz.

„Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun," hatte Schiller satirisch im Hinblick auf das grosse Heer von Auslegern, Nachtretern und Nachbetern des Königsberger Philosophen gesagt. Und in der That mussten die damaligen oft komischen Bestrebungen, fast Alles, was man dachte, schrieb und sprach, in die von Kant aufgestellten philosophischen und logischen Formen zu giessen und ihnen ängstlich anzupassen, beinahe lächerlich erscheinen[1]).

Andererseits aber ist es ganz in der Natur begründet, dass, wenn geniale Männer mit bedeutenden, an Originalgedanken und Materien reichen Werken an die Oeffentlichkeit treten, viele Denker dadurch angeregt sich fühlen, das gegebene Material weiter zu benutzen, auf die gewonnenen neuen wissenschaftlichen Resultate fortzubauen, Consequenzen daraus zu ziehen, Licht über manches bisher dunkel Gewesene dadurch zu verbreiten, neue Hypothesen aufzustellen, sowie frühere zu berichtigen.

Wir zweifeln nicht, dass alles dies auch mit Pinsker's in vielfacher Beziehung so hervorragendem Buche der Fall sein werde.

Es sind wenige Tage, seit der Schreiber dieses im Besitze dieses Buches sich befindet. Bei der Anziehungskraft, die dasselbe auf jeden denkenden Leser ausüben muss, haben wir es mit stets wachsendem Interesse rasch bis an's Ende gelesen, um dann mit grösserer und prüfender Gründlichkeit wieder von vorne zu beginnen; haben aber bei dieser ersten flüchtigen Durchlesung all' jene Stellen, die uns zum Weiterdenken anreg-

[1]) Selbst manche neuere, der kantischen Schule ergebene Denker können sich von derartigen Bestrebungen noch immer nicht ganz lossagen. So lasen wir erst jüngst von einem berühmten christl. Theologen, Friedrich Ernst Ziegler („Das Fundamentum Dividendi der Predigt," Dresden 1851), der es als Conditio sine qua non einer guten Kanzelrede aufstellt, dieselbe nach den kantischen vier Kategorieen (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) zu disponiren. — Im Mittelalter ward dieselbe Spielerei mit den aristotelischen zehn Kategorieen getrieben. Wollte doch selbst Saadia die Zehngebote damit in Verbindung setzen. (S. hierüber Dukes, Nachal kedumim S. 3.)

ten, durch einen Strich mit der Bleifeder bezeichnet, um bei einem zweitmaligen Durchgehen des Buches hierbei länger zu verweilen.

Möge es uns nun gestattet sein, in diesen der gründlichen Forschung gewidmeten Blättern, einige solcher Bemerkungen, die Pinsker's inhaltreiches Werk in uns angeregt, niederzuschreiben.

I.

Die Karäer waren die Ersten, die den nichtjüdischen Glauben an die Seelenwanderung in's Judenthum hinüber verpflanzten.

Es ist dies eine Conjectur, zu der uns nicht erst die Likkute Kadmoniot veranlasst[1]). Pinsker's Schrift hat nur in sofern zur Bekräftigung derselben beigetragen, als darin nachgewiesen wird, dass so manche im rabbanitischen Judenthume heimisch und herrschend gewordene Elemente ursprünglich vom Karaismus ausgingen[2]), so dass es nicht im vorhinein befremdend klingen kann, wenn wir nun ebenso die Behauptung aufstellen, dass der auch in manchen rabbanitischen Kreisen zu nicht geringer Sanction gelangte Seelenwanderungsglaube Anfangs von den Karäern ausgegangen sei.

Wir müssen da nur vorausschicken, dass in der ganzen umfangreichen talmudischen und midraschischen Literatur auch nicht eine Spur von der Metempsychose nachzuweisen ist. Sollte es indess einem spitzfindigen Denker einfallen, dieselbe dennoch aus irgend einer dunkeln Agada künstlich herausdeuten zu wollen, so würden wir ihm nur das Eine entgegenhalten: Hätten die Altrabbinen die Seelenwanderung auch nur im Entferntesten gekannt oder gläubig in sich aufgenommen, sie würden diese der Phantasie so grossen Spielraum gewährende Materie sicherlich — ebenso wie dies bei den Themen von der Auferstehung, dem Messias, dem Gan Eden und Gehinom der Fall ist — so vielfach ausgesponnen haben, dass nicht erst nach derselben mit der Lupe zu suchen nöthig gewesen wäre[3]).

---

[1]) Schon in dieser Monatsschrift, Jahrg. 1855, S. 393, hatte Schreiber dieses die Vermuthung aufgestellt, Saadia's die Seelenwanderung betreffende Polemik sei gegen die Karäer gerichtet.

[2]) Vgl. hierüber auch Grätz, Gesch. d. Juden, 5. Bd., Note 23.

[3]) Der eifrige Vorkämpfer der Seelenwanderung, Menasse ben

Der erste Rabbanite, der unseres Wissens der Seelenwanderung Erwähnung thut, aber nur zu dem Zwecke, um derselben, als einer ganz unjüdischen Lehre, entschieden entgegenzutreten, ist Saadia Gaon[1]). Sowohl die Lehre von dem Uebergang der Seelen in Thierkörper (migratio descendens), als auch die von der Wanderung aus einem menschlichen Organismus in den andern (migratio per orbem) wird von demselben als Unsinn und Wahnsinn (שגעון וערבוב) gekennzeichnet. Da wir in dieser kleinen Abhandlung eben Saadia vorzüglich im Auge haben, so werden wir auf die bezügliche Stelle später ausführlicher zurückkommen.

Ebenso entschieden tritt der Verfasser der Schrift „Emuna rama"[2]), der streng conservative Abraham ben Daud, der Metempsychose entgegen. Von einer aristotelischen Voraussetzung ausgehend, zeigt er die Unhaltbarkeit dieser Lehre.

Auch der Zeitgenosse des Abr. ben Daud, der Reisebeschreiber Benjamin aus Tudela, spricht von der Seelenwanderung als einem — wie es scheint zu seiner Zeit in Israel noch ungekannten — höchst sonderbaren Aberwitz, den er bei den Drusen angetroffen[3]).

Jedaja Penini, der sogenannte jüdische Cicero, in der bekannten Vertheidigungsschrift, rühmt es dem so rigorosen Ibn Adrath gegenüber, der Philosophie als eines ihrer grossen

---

Israel (נשמת חיים מאמר ד' פ' י"א), der, nebenbei bemerkt, die Angabe, dass Pythagoras die Lehre der Seelenwanderung fast eben so genau als der grosse Kabbalist Isak Luria gekannt, nur durch die Sage, dass Pythagoras Jude und Schüler des Propheten Jecheskel gewesen sein soll, sich zu erklären weiss — ist nicht im Stande, mehr als eine einzige Belegstelle für die Seelenwanderung in dem Talmud herauszufinden. אין בן דוד בא עד שתכלנה כל הנשמות שבגוף. — Allein diese Stelle könnte wohl weit eher als Beleg gegen die Seelenwanderung gefasst werden.

[1]) Emunot we-Deot VI, 7.

[2]) Hauptst. I, Abschn. 7: אמנם בבטול הגלגול אומר: אמנם אם היה לאיש הנפש הראוי במזגו המחודשת עם חדוש מזגו וכו. — Vgl. hierzu Aristoteles, de Anima I, 3 ..... *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους, τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν.*

[3]) וקרוב מהם אומה אחת נקראת דורזיאין .... ואומרים שהנפש בעת יציאתה מגוף אדם טוב תכנס בגוף ילד קטן .... ואם אדם רע הוא תכנס בגוף הכלב או בגוף הבהמה זה דרכם כסל למו.

Verdienste an, dass sie die Metempsychose in ihrer Nichtigkeit zeige. Auch damals scheint die Seelenwanderungslehre in jüdischen Kreisen noch wenig gekannt gewesen zu sein, die Vertheidigungsschrift hätte sonst nicht erst nöthig gehabt, eine solch umständliche Erklärung derselben zu geben[1]).

Und der jüdische Dante — der berühmte Dichter Emanuel aus Rom — versetzt Al-Farabi in die Hölle, zur Strafe für seinen Glauben an die Seelenwanderung[2]). Ist auch dieser dem Farabi gemachte Vorwurf unbegründet, da derselbe im Gegentheil in seinen „Fontes questionum" sich entschieden gegen die Metempsychose ausspricht, so zeigt doch dieser Vorwurf jedenfalls, wie wegwerfend in jener Zeit in den wissenschaftlichen Kreisen des Judenthums über die Seelenwanderung gedacht wurde.

Ebenso erhebt Chisdai Kreskas[3]) philosophische Argumente gegen den Seelenwanderungsglauben. Noch entschiedener jedoch geschieht dies von dem berühmten Schüler desselben, Joseph Albo[4]). Auch Schem Tob Schafrut erklärt den Glauben an die Metempsychose als Chimäre[5]).

Und so sehen wir bei allen philosophischen Forschern die Metempsychose theils ausdrücklich zurückgewiesen, theils — wie dies bei Joseph Ibn Bachia, Jehuda Halewi, Maimuni u. A. der Fall ist — ganz mit Stillschweigen übergangen, was wohl auch als Beweis gelten kann, dass sie deren Vorhandensein innerhalb jüdischer Kreise durchaus nicht gekannt.

Dagegen finden wir jedoch bei kabbalistischen Schriftstel-

---

[1]) Ueberhaupt scheint die Vertheidigungsschrift die Partisanen der Metempsychose gar nicht im jüdischen Lager gesucht zu haben. Dies glauben wir aus den folgenden Worten Jedaia's zu entnehmen: מכלל זה התועלת גם כן בטול מה שהאמינוהו קצת הקדמונים כפי מה שנזכר בספרי הנפש בגלגול הנפשות.

[2]) Machberoth Immanuel c. 28: שם אבונצור יומו רד, יען אמר כי התאחדות השכל האנושי עם השכל הנפרד, הוא מהבלי הוקנות, ועל אשר האמין גלגול הנפשות האנונות, הנכרתות מקרב עמם, ואמר כי יחליפום אנשים עומדים במקומם.

[3]) Or Adonai IV, 7.

[4]) Ikkarim IV, 29.

[5]) Dukes (Orient 1847, Nro. 8) citirt folgende Stelle aus dem צפנת פענח des Schem Tob Schafrut: ואני אומר שחלילה שהחכם ז"ל — — יאמין בגלגול אשר הוא דבר נתבאר בטולו לפילוסופים כמו שבארנו באבן בוחן שער א' פרק ו'.

lern — im Sohar, in den Büchern Bahir und Charedim, (bei Ramban im Commentar zur Thora. D. R.), bei Abrabanel, bei Levi ben Chabib, bei Isak Luria; Menasse ben Israel u. A. — die Seelenwanderung unbestritten festgehalten und fast zum Glaubensdogma erhoben.

Woher jedoch kam dieser früher im Judenthume ganz ungekannte Seelenwanderungsglaube?

Hierauf antworten wir: Der Karäismus, der ebenso wie die verschiedenen gleichzeitig im Schosse des Judenthums auftauchenden Secten, noch so manches andere unjüdische Element in sich aufgenommen, wie z. B. die Lehre des Fatalismus[1]); oder eine vom Judenthume abweichende allegorische Auslegungsweise der Thora[2]); oder die dem Islam entlehnte Annahme einer durch Engel vermittelten Offenbarung[3]) und Weltschöpfung[4]); ja, hatte Anan doch sogar die Sendung Mohammed's und des christlichen Religionsstifters anerkannt — dieser Karäismus war es auch, dessen erste Stifter und Begründer den Glauben an die Seelenwanderung, der bei mehreren arabischen und muselmanischen Secten heimisch war[5]), in's Judenthum hinüber verpflanzten.

Von diesem Glauben an die Seelenwanderung dürfte es ursprünglich herrühren, dass mehrere der mit dem Aufblühen des Karäerthums gleichzeitigen jüdischen Häresien, ebenso wie dies bei den an die Metempsychose glaubenden Pythagoräern der

---

[1]) S. hierüber Scharastani, Th. I, S. 249. — Pinsker S. ט' erklärt hierdurch einen Angriff des Dunasch auf Menachem b. Saruk.

[2]) Scharastani l. c. S. 256 sagt von Jehuda aus Hamadan: „Er glaubte, dass die Thora einen äusseren und einen inneren Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung habe (וכאן יזעם אן אלתוריה" ט' אהרא וכאטנא ותגוילא ותאוילא), verschieden von den gewöhnlichen Erklärungen der Juden." — Wir vermuthen, dass Jehuda hierin der islamitischen Secte der Batinije ("באטניה = פנימיים Innerer) gefolgt ist. Ueber diese Secte berichtet nämlich Scharastani daselbst S. 221: „Sie habe diesen Namen wegen ihrer Annahme erhalten, dass jedes Aeussere ein Inneres und jede Koranstelle einen inneren allegorischen Sinn habe."

[3]) Scharastani S. 256.

[4]) Pinsker S. 199 citirt aus einer Schrift des Joseph Roëh: דברי בנימין אלהאונדי אשר יאמר כי הש"ת ברא המלאך והמלאך ברא את העולם על ידו.

[5]) Ueber die Lehre der Seelenwanderung (at-Tanâsuch) bei arabischen Secten vgl. Scharastani I. 200, II. 75 und 339.

Fall war, sich von dem Genusse des Fleisches gänzlich enthielten. (Das asketische Moment bei dieser Enthaltsamkeit, die sich sodann auch auf den Weingenuss erstreckte, mag erst später hinzugetreten sein.)

Von Einer solchen Häresie glauben wir dies namentlich nachweisen zu können.

Von der Secte der Isawiten nämlich erzählt Scharastani (das. 255), ihr Stifter, Abu-'Isa „verbot ihnen den Genuss alles Lebendigen schlechthin, der Vögel ebensowohl als der Thiere." Nun aber entnehmen wir einer anderen Quelle, dass eben diese Secte an die Wanderung der Seelen geglaubt. Es sei uns hierüber eine kurze Auseinandersetzung gestattet.

Im Ez Chajim des Ahron ben Elia wird einige Male die Secte der Abadije (כת עבדיאי) erwähnt. Wer war dieselbe? War es eine islamitische, vorislamitische oder jüdische Secte? Delitzsch im Onomatikon weiss nichts Genaues hierüber zu sagen, doch führt er Folgendes an. „Im אשכל הכפר werden sie folgendermassen erwähnt: דעת אל עבדיאי ואל מגבריים הכופרים בעולם הבא וחשלום הגמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מגוף אל גוף אחר. D. h. sie leugnen die zukünftige Welt und nehmen eine Vergeltung des Gerechten und Bösen bereits in dieser Welt an, mittelst einer Wanderung der Seelen von einem Körper in den andern"[1]). — Wir ersehen nun wohl hieraus, dass die Abadije Anhänger der Metempsychose waren, doch wissen wir noch immer nicht genauer, wer sie eigentlich gewesen.

Nun scheint es uns aber höchst wahrscheinlich, dass diese Abadije nichts anderes seien, als die eben genannten Isawije, von denen wir nach Scharastani erzählten, dass sie sich von allem Fleischgenusse enthielten. Ihr Stifter nämlich hiess Abu-'Isa Obadjah (עובדיה) aus Isfahan. Nach dem Namen des Stifters nannte man nun die Secte entweder Isawije oder Isfahanije. — Wahrscheinlich jedoch führte sie, dem ihrem Stifter beigelegten Prädikate Obadjah entsprechend, noch einen dritten Namen: Obadije (כת עבדיאי)[2]).

---

[1]) Auch Pinsker (S. 199) citirt aus dem שער על הנעימות ס': הבטלת דברי אלעבדיאי שיאמר כי הרוח תצא מן האדם ותכנס בבהמה.

[2]) Bei Mordechai Troki (דוד מרדכי cap. 3; pag. 2b, ed. Wien)

Von diesem Glauben an die Seelenwanderung dürfte es auch herrühren, dass die Schechitah, als Befreiung der Seele aus dem Thierkörper, bei den Karäern mit solch ungewöhnlichem Nimbus umgeben war, so dass zur Verrichtung derselben eine ausgezeichnete Persönlichkeit gehörte[1]).

Ebenso möchten wir behaupten, dass der den Mutaziliten entlehnte altkaräische Glaube an die Vergeltung der Thiere im Jenseits[2]), ursprünglich mit dem Glauben an die Seelenwanderung in Verbindung gestanden haben dürfte.

Bemerken wollen wir hier auch, dass der Karäer Ahron ben Elia (Ez chajim cap. III.) der Metempsychose ganz schwankend gegenüber zu stehen scheint. Er möchte sie als Philosoph verwerfen, mag aber als Karäer nicht ganz mit ihr brechen. Er

---

heisst es: וכת דת עובדיה האסכנני, sollte aber wohl heissen: עובדיה האספהני.

[1]) מעולה בחכמה ובמעשה, Dod Mordechai pag. 31. — Auch begnügt sich der Karäismus nicht mit der, wenn auch noch so regelrechten Verrichtung der Schechitah, wenn nicht die Gläubigkeit und Absichtlichkeit (אמונה וכונה) mit verbunden ist, daher der rabbanitische Satz: חרש שוטה וקטן ואחרים רואים אותן שחיטתן כשרה bestritten wird (das. S. 33). — Die Vermuthung, dass hier auch der Glaube an die Seelenwanderung mit eine Rolle spielte, wird bekräftigt durch das, was wir auch bei kabbalistischen Schriftstellern lesen. So heisst es in dem ספר בית הלל des Hillel Aschkenasi: שחיטת בעל חי בכונה ובתיקון השחיטה היא תקנתו כמו שנודע מסוד האר"י ז"ל.

[2]) Ahron ben Elia (l. c. cap. 89), nachdem er die Ansicht Jener, welche eine jenseitige Vergeltung der Thiere annahmen — (vgl. hierüber More III, 18 und die Vertheidigungsschrift des Jedaja Penini) — besprochen, fügt er hinzu: וגדולי חכמי ישראל נטו בזה. Delitzsch in dem, dem Ez chajim vorangestellten „Tableau des Inhalts" S. XXXIII findet in diesem Passus einen Seitenhieb auf die Gaonim (weil Saadia l. c. III, 10 derselben Meinung war). Ich aber denke, dass Ahron hier die „grossen Weisen" seiner eigenen Glaubenssecte im Sinne hat. Denn bei den älteren Karäern scheint diese Ansicht herrschend gewesen zu sein. Noch in den הלכות שחיטה של ר' ישראל המערבי (Dod Mordechai S. 34b) wird unter den Verpflichtungen und Anforderungen, die an den karäischen Schochet gestellt werden, auch mitgerechnet: ויהיה מאמין כי יש לחיה חמור טוב תחת כאביו (vgl. indess das. S. 31). Pinsker (S. 198) gibt ein Inhalts-Verzeichniss des ס' מחכימת פתי von Joseph Roëh, darin der 27. Abschnitt Folgendes bespricht: כי החמס לא יעבור על הש"ית וכי לא יעבור מלחת חמור הבהמות והטפים והדומה להם.

Wir bemerken hier gelegentlich: Die Vergeltung der Kinder im Jenseits bespricht Saadia l. c. cap. V, 2; VI, 7 und VIII, 1.

weist, auf eine bereits oben angeführte, auch von Abraham ben Daud benützte Prämisse des Aristoteles[1]) gestützt, an der Seelenwanderungslehre nur Eines entschieden zurück, nämlich die Annahme, als könnte die Seele jeden beliebigen Körper, und also auch den eines Thieres annehmen. (וכבר נתבאר שקרות זה המאמר שלא תבא הנפש לאי זה נוף שיזדמן רק לנוף מיוחד ומן במינו.) Aber die „migratio per orbem" scheint er keineswegs zu verwerfen.

Doch kehren wir zurück zu Saadia (Emunot VI, 7), dem ersten Rabbaniten, bei dem wir die Seelenwanderung erwähnt finden, aber nur zu dem Zwecke, um sie heftigst zu bekämpfen. Dass Saadia unter den Anhängern jener Lehre die Karäer meinte, glauben wir deutlich aus den Schlussworten dieses Abschnittes entnehmen zu können: ואני מנשא דברי מקלורת דעתם וארומם מפחיתותם. Auch tragen die dort für die Seelenwanderung vorgebrachten biblischen Belegstellen ganz den karäischen Charakter, nämlich das Streben, das Bibelwort in seiner engsten und beschränktesten Buchstäblichkeit aufzufassen[2]); und es erinnern diese Belege ganz an jene, die Saadia das. 3 Abschnitte vorher von Benjamin Nahawendi anführt[3]).

Doch diese Polemik eröffnet Saadia mit folgenden Worten: אבל אומר שמצאתי אנשים ממי שנקראים יהודים[4]) אומרים בהשנות וקוראים אותו ההעתקה.

Diese Stelle wird gewöhnlich so übersetzt: „Ich fand Männer, die sich sogar Juden nennen, welche die Seelenwanderung behaupteten." Dürfte man aber nicht annehmen, dass Saadia hier jene karäische Secte im Sinne hat, die Jehuda aus

---

[1]) de anima I, 3 ... *δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν ..... δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.*

[2]) So z. B. soll es ein Beleg für die Metempsychose sein, dass es Psalm 1, 1 heisst: אשרי האיש אשר לא הלך, da es doch לא ילך heissen sollte.

[3]) Benjamin behauptet nämlich, dass Lohn und Strafe nicht den ganzen menschlichen Organismus, sondern nur die Knochen betrifft, denn so heisse es ja (Jechesk. 32, 27) ותהי עוֹנתם על עצמותם, oder (Ps. 35, 10) כל עצמותי תאמרנה.

[4]) Eine ähnliche Stelle hat Saadia auch l. c. VIII, 3: ואחר הפרושים הראלה אדבר על מי שהגיעני, כי אנשים שנקראים יהודים חושבים כי אלה המועדים ואלה הנחמות היו כלם בבית שני.

Hamadan gestiftet, und die man daher die Jehudäer, יהודים (Jodânije) nannte?[1]). — Jehuda hat Mehreres geschrieben, davon wir aber nichts mehr besitzen, vielleicht ward nun in einer dieser Schriften auch die Seelenwanderung behauptet. Ebenso wie Abu-Isa hatte auch Jehuda allen Fleischgenuss verboten. Vielleicht stand auch dieses mit seinem Glauben an die Seelenwanderung in Verbindung. Man müsste demnach die obige Stelle, mit der Saadia seine Polemik einleitet, in folgender Weise übersetzen: „Ich fand eine Secte, die man die „Jehudäer" nennt, welche die Seelenwanderung behauptete."

II.

Hat Bachja ben Joseph Schriften der Karäer gekannt?

Ob der von Bachja citirte Almokammez dem Karäerthum angehört habe oder nicht, darüber sind noch immer die Acten nicht geschlossen. Man lese hierüber Munk, Beer, Grätz und Pinsker. Doch Bachja nennt drei religiös-philosophische Werke, die auf ihn herabgekommen: ספר האמונות, וספר שרשי הדת, וספר המקמץ. Während nun das erstere und letztere Werk genau gekannt sind, ist meines Wissens das Wesen und die Autorschaft der mittleren Schrift bisher noch von Niemandem eruirt worden.

Nun schrieb wohl der im zehnten Jahrhundert lebende Karäer Joseph Alkarkassani eine Schrift, die einen solchen Titel führte (אצול אלדין = שרשי הדת). Allein nach dem, was Pinsker[2]) über diesen Autor berichtet (הוא היה תורני ולא פילוסוף), ist es schwer anzunehmen, dass dessen Schrift den Werken des Saadia und des Mokammez angereiht zu werden verdiente, wie dies von Bachja geschieht. — Doch von dem sehr tüchtigen Joseph Roëh existirt eine Schrift (ס' נעימות), die ihres bedeutenden Gehaltes wegen dieser Ehre gar wohl würdig wäre, und von der Pinsker angibt, er habe am Ende des Manuscriptes Folgendes gelesen: נשלם ס' נעימות הנקרא בל"ע מחתוי על עקרי הדין (רל מאסף שרשי הדת). Allein hier bliebe wieder die Frage, die man auch bei dem Sefer Mokammez erhebt, würde wohl Bachja die Schrift eines Karäers citiren?

---

[1]) Ueber diese Secte vgl. Scharastani I, 255; Grätz, Gesch. V, 516; Pinsker י"ד, כ"ד, כ"ה.

[2]) l. c. pag. 200.

Und dennoch glauben wir, dass Bachja der karäischen Literatur nicht ganz ferne stand.

Gleich Anfangs der Einleitung zum Choboth halbaboth (ed. Fürstenthal p. 7b) spricht Bachja von der Eintheilung der Wissenschaften und nimmt eine Trichotomie derselben an: והחכמה מתחלקת לשלשה חלקים וכו׳ — nämlich: Naturwissenschaften, Mathematik und Methaphysik. Von der zweiten Classe, unter deren Rubrik er vier wissenschaftliche Disciplinen zählt: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik — sagt er Folgendes: החלק השני הוא חכמת השמוש שקורין לה בלשון ערבי אלעלם אלריאצי, ויש מי שקראה חכמת המוסר, והוא חכמת המנין והשעורים וחכמת הכוכבים וחכמת הנגון הנקראת מוזיקא.

Auf Wen beziehen sich jedoch die von uns hier hervorgehobenen Worte: ויש מי שקראה חכמת המוסר? — Wer war es, der für die mathematischen Wissenschaften eine solch eigenthümliche und höchst sonderbare Bezeichnung erfand?[1])

Wir glauben den Urheber dieser Bezeichnung gefunden zu haben. Nissi ben Noach war es, dieser um 840 blühende Karäer, der Erste, der wieder der hebräischen Sprache sich bediente, während seine Vorgänger und Zeitgenossen für die Auseinandersetzung der Lehren des Judenthumes das Arabische oder Aramäische gebrauchten, und dessen hebräische Ausdrucksweise daher noch ganz das Gepräge der höchsten Unreife, Ungeübtheit und Gezwungenheit an sich trägt[2]). Dieser Nissi ben Noach ist nun auch Urheber des so sonderbaren terminus technicus חכמת המוסר, als Bezeichnung der mathematischen Wissenschaften.

---

[1]) Diese Bezeichnung findet sich bei Bachja (das. pag. 28) noch einmal: ומעלת שאר החכמות הטבעיות והמוסריות והדבריות. — Die übrigens sehr geistvolle Conjectur des S. Sachs (Kerem Chemed VIII, 64), dass es bei Bachja ursprünglich חכמת המדות („Wissenschaft der Messungen") geheissen habe, dieser Ausdruck sodann jedoch durch Missverständniss in חכמת המוסר umwandelt worden sei — scheint uns nicht stichhaltig, nachdem wir nachweisen, dass auch schon längst vor Bachja derselbe Ausdruck gebraucht worden war.

[2]) Pinsker l. c. pag. מא sagt hierüber: לשונו קשה מאד ומליצותיו לפעמים בלתי מובנות היטב בהיותו נאבק עוד עם הלשון שהיתה בימי המתבר עוד בימי נעוריה..... ולפיכך ראינהו מנהג את עטו בכבדות ולשונו לשוק עלגים מליצות חדות לו.

Also schreibt derselbe nämlich in seiner an die zehn Gebote angelehnten religiös-philosophischen Schrift Bitan hamaskilim (Pinsker, Beilagen zu den Likkute Kadmoniot, S. 9):

והחכמה הזאת היא מתחלקת . . . . . א' מדם דעת עליונה בשכל כתיו שיראה בדעת אל עליון ומלאכים ונפשות ורוחות. והשני דעת המוסר והוא נחלק על ארבעה חלקים. הא' דעת הטפחות והמדה, והב' דעת המספר והמנין הג' דעת החבור והמזלות והד' דעת העגבים והקולות.

Wir sehen also hier, ebenso wie bei Bachja, dieselben vier mathematischen Disciplinen der דעת המוסר untergeordnet. — Auf die Frage jedoch: Würde denn wohl Bachja einen Karäer citirt haben, könnten wir hier antworten: Nissi ben Noach's Karäerthum war noch keineswegs so deutlich ausgeprägt; er hatte sich im Gegentheil noch stark dem Rabbanismus zugewandt, er drang darauf, Mischna, Talmud und Zubehör zu studiren, ja, er ward sogar von den Karäern verfolgt, weil er den bestehenden Karäismus für antibiblisch hielt[1]). Es wäre also nicht befremdend, wenn Bachja dessen Schriften gelesen und aus denselben einen terminus technicus citirt.

Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud.

Vom Herausgeber.

Das Studium des Talmuds muss von innen heraus betrieben werden: Lexica und Einleitungen vermögen nicht Verständniss zu bringen, die Gedankenwelt des Talmuds will durch sich selbst erfasst und interpretirt sein. Sind doch überhaupt hier mehr Gedanken als deren Ausführung, mehr Andeutungen als vollständige Sätze niedergelegt: ein Wort, eine kurze Redewendung bildet nicht selten das Zeichen für eine lange Gedankenreihe; der Talmud, obschon schriftlich wiedergegeben, verbleibt in manchem Sinne, wie ursprünglich, mündliche Lehre; das Aufgezeichnete ist das Mnemosynon, was hierdurch in Erinnerung gebracht werden soll, muss aus dem Munde des Lehrers kommen. Ist dieser Aufgabe durch jahrelanges Vertiefen nicht sowohl in den gegebenen Stoff als in den von der Hülle entklei-

---

[1]) S. Grätz l. c. Note 17.

deten Geist genügt, dann drängt die zum Bewusstsein gekommene wissenschaftliche Reflexion zur Erörterung mancher Fragen, die auf anderen Gebieten der Einleitung in die betreffende Doctrin einverleibt und dem Studium vorangesandt werden. Um nun zum klaren Bewusstsein der Aufgabe einer Einleitung in den Talmud und deren Umfang zu gelangen, möge vorerst zu einer genauen Definition des Talmuds nach der formellen Seite geschritten werden.

Der Talmud bildet theils einen integrirenden Theil der Mischna, theils ein grosses Sammelwerk der Meinungen früherer und späterer nachmischnischen Autoren (Emoraïm). Als integrirender Theil bauet er die Mischna aus, ergänzt, was in ihr nur angedeutet ist und fügt Manches hinzu, wofür sich mitunter in der Mischna auch nicht eine Andeutung findet. Die Mischna in ihrer gegenwärtigen Gestalt zeigt die unverkennbare Absicht ihrer Redactoren, die Gesetznormen, wie sie sich theils durch Ueberlieferung, theils durch Discussionen der Akademien und der an ihnen wirkenden Lehrer herausgebildet, in einem abschliessenden Werke niederzulegen[1]); die Motivirung der Normen (Halachot) wird selten hervorgehoben, die etwa dieser oder jener Norm gegenüberstehende Meinung früherer Lehrer nur da, wo sie von besonderem Gewicht[2]). Der Talmud theilt häufig die Quelle der in der Mischna gegebenen Halacha mit, zeigt, wie sie sich zur Norm gestaltet, führt die abweichenden Meinungen und die Discussionen der Tanaïm (der bis zur Zeit der Redaction der Mischna lebenden Lehrer)[3]), theils aus den uns noch erhaltenen Werken Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifri[4]), theils aus dem Munde mit Wiederholung alter Halachot sich zumeist beschäftigender Männer und anderer Lehrer[5]) an. Der Talmud bringt aber auch manche frühere in der Mischna ganz vermisste Halacha, die entweder der eigentliche und letzte Redacteur der Mischna — R. Jehuda Hanasi — in der Voraussicht, das Werk würde zu sehr an Umfang gewinnen und sich hierdurch zu einem

[1]) Vgl. Frankel, Hodegetik in die Mischna S. 268, § 2. 3. — Ueber die Redactoren der Mischna das. S. 210 f.

[2]) Das. S. 269 f.

[3]) Der Redacteur der Mischna ist unter den Tanaïm eingeschlossen.

[4]) Vgl. Hodegetik S. 308 f.

[5]) Das. S. 113.

Codex nicht eignen, nicht aufnehmen mochte, oder die, da er aus dem Munde Vieler das zerstreute Material sammeln musste[1]), nicht zu seiner Kunde gekommen war[2]). Durch die Anführung dieser letztern Halachot vervollständigt der Talmud die Mischna; sie erhält also hier nicht nur ihre Erklärung, sondern es wird ihr Ausbau vollendet.

Betrachten wir den Talmud als Sammelwerk der Meinungen früherer und späterer nachmischnischen Autoren. Hier ist er aus einem doppelten Gesichtspunkte aufzufassen: aus der Zusammengehörigkeit mit der Mischna und aus der freien, sich selbst tragenden Geistesthätigkeit. Die nachmischnischen Autoren interpretiren die Mischna oder knüpfen durch Analogien und sonstige logische Deductionen an sie an, sie stellen aber auch Sätze auf, die ihren Schwerpunkt in sich haben, in der Vernunftgemässheit, die ihnen der Autor zu geben versucht. Einen reichhaltigen, in der Mischna nur selten auftauchenden Factor bildet hier ferner die Hagada, der grosse Kreis religiöser und ethischer Sprüche und Sagen, die in das Meer der halachischen Sätze und Discussionen hineingeworfen, mit ihnen und unter sich häufig in einem kaum schwachen Zusammenhange stehen. Ist doch selbst in den halachischen Theilen mitunter der Zusammenhang nur schwer wahrzunehmen; die Stellen sind weder nach Materie noch nach Autoren aneinander gereihet, und man erkennt fast allenthalben, die Masse des Materials habe eine Höhe erreicht, die die Redactoren nicht zu bewältigen vermochten.

Hervorzuheben ist ferner: es liegen zwei Talmude vor, der babylonische und der palästinensische, gewöhnlich der jerusalemische benannt. Jener enthält die Meinungen, Erklärungen u. s. w. der zu Babylon lebenden Lehrer, die auf den Akademien zu Nehardea, Sura, Pumbedita, Mechusa u. a. a. O. wirksam waren, und umfasst einen Zeitraum von etwa drei Jahrhunderten. Als Gründer der Akademien und Verbreiter des Studiums in Babylon wird Rabbi Abba bezeichnet, vorzugsweise

---

[1]) Vgl. Hodegetik S. 193.

[2]) Ueber das dieser Annahme scheinbar widersprechende רבי לא שנה ר' חייא מנליה, gedenken wir an einem anderen Orte Manches ausführlich mitzutheilen.

Rab, der Lehrer, genannt. Zwar hatte das Studium schon früher in Babylon Anbau und Pflege gefunden; doch scheint es sich nur auf kleinere Kreise beschränkt zu haben und hatte namhafte Schulen nicht aufzuweisen; diese wurden erst durch den in Babylon geborenen und auf der Akademie des R. Jehuda Hanasi gebildeten Rab in's Leben gerufen[1]). Der paläst. Talmud, welcher einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten umfasst, hat paläst. Lehrer zu Trägern, die jedoch mit geringer Ausnahme neue Akademien nicht gründeten, sondern an den schon aus der mischnischen Zeit bestehenden wirkten. Doch ist weder dieser oder jener Talmud auf die Autoren des Landes beschränkt, nach dem er genannt ist. Durch den sehr lebhaften geistigen Verkehr zwischen Babylon und Palästina — die paläst. Akademien wurden häufig von babyl. Autoren besucht — verbreiteten sich die Lehrsätze der Autoren beider Länder je nach den gegenseitigen Akademien, und so ist der babyl. Talmud reich an palästinensischen Lehrern und umgekehrt, ja es hat sogar zuweilen der babyl. Talmud Lehrsätze u. s. w. paläst. Autoren aufzuweisen, die im paläst. Talmud vermisst werden, und umgekehrt. — Als Redactoren werden für den paläst. R. Jochanan, für den babyl. R. Aschi genannt[2]). Diese sind jedoch keineswegs als die letzten Redactoren zu betrachten, sondern als jene, an die das Unternehmen einer Redaction den Ausgang knüpft. Hinsichtlich des paläst. Talmuds ergibt sich dieses schon aus dem Umstande, dass R. Jochanan zu den frühesten nachmischnischen Autoren zählt, aber auch der babyl. Talmud hat Autoren, die mindestens ein halbes Jahrhundert später als R. Aschi lebten[3]).

Es drängen sich nun schon bei dieser vorläufigen Uebersicht mehrere in einer Einleitung in den Talmud nothwendig zu discutirende Fragen auf, die wir auf den babyl. Talmud beschränken, da sich ihm seit fast undenklicher Zeit das Studium zunächst zugewandt. Beginnen wir mit der Redaction. Wie fand der Redacteur das Material vor? Schriftlicher halachischer Auf-

---

[1]) Rab wird auch zuweilen zu den Tanaïm gezählt (רב חנא הוא ופלינ).

[2]) Vgl. Maimonides Einleitung zur Mischna.

[3]) Vgl. 1. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 519 f. Chronologische Tabellen von Dr. Grätz.

zeichnungen wird nur selten Erwähnung gethan[1]); und selbst wenn Mehreres schriftlich dem Redacteur vorgelegen, würde die Frage nicht an Gewicht verlieren, wie in diesem unübersehbaren Meere von Meinungen und Discussionen das jedem Autor Zugehörige herausgefunden, die mannigfachen Discussionen vollständig wiedergegeben, die verschiedenen Meinungen einander gegenüber gestellt wurden. — Nehmen wir aber auch an, dass, da R. Aschi nur die Redaction begonnen, Andere aber sie vollendet, mannigfachen Kräften es gelingen mochte, die angeregte Schwierigkeit wenigstens zum Theile zu besiegen, so machen sich die Fragen geltend: wurde die Redaction sämmtlicher talmudischer Traktate von R. Aschi begonnen oder datirt die Redaction manches Traktats von anderen Gelehrten? Ist die Zeit der Schlussredaction anzugeben und sind die Männer ausfindig zu machen, die die Redaction fortgesetzt und vollendet? Enthält endlich der Talmud in seiner gegenwärtigen Gestalt ausschliesslich die Meinungen und Discussionen der talmudischen oder auch die der nachtalmudischen Zeit, und ist er überhaupt frei von Interpolationen?

In diesen um die Abfassung des Textes und die Textes-kritik sich bewegenden Fragen werden wir fast unwillkürlich zu einer Vergleichung des babyl. und des jerusalem. Talmuds und mancher sich hieran knüpfenden Frage gedrängt. Beide Talmude bringen häufig dieselbe Stelle eines babyl. oder paläst. Lehrers, und sie weichen von einander, zuweilen sogar im entgegengesetzten Sinne, ab. Dasselbe Verhältniss tritt auch bei der Anführung mischnischer Autoren und ihrer Discussion hervor[2]). Wie ist diese Divergenz aufzufassen? Ist sie etwa blos in Nachlässigkeit der Abschreiber, von der der jerusalem. Talmud die traurigsten Spuren trägt, zu suchen, oder ergibt sich für sie eine andere Motivirung?

Und wie wichtig und unabweisbar ist die Forschung über das Leben und geistige Schaffen dieser Autoren, die Feststellung

---

[1]) Schriftliche Aufzeichnung babyl. Jebamot 21b: אמר ליה רב הלל לרב אשי לדידי חזיא לי שניות מר בריה דרבנא וכתיבן וכו׳. Jer. Talmud Kilajim I, 1: ר׳ יוסי בשם ר׳ חייא בר ווא אשכחין כתיב על פינקסיה דרב הלל וכו׳. Ueber מגלות סתרים und hagadische Aufzeichnungen vgl. Rapoport Erech Millin, Art. אגדה.

[2]) Ausführliches hierüber vgl. 1. Jahrg. dieser Monatsschr. S. 70—80.

ihrer Zeit, die Verschiedenheit des Lehrganges und der Dialektik des babyl. und jerusalem. Talmud's, über die Akademien Palästina's und Babyloniens und anderer Punkte, zu deren Lösung die wissenschaftliche Forschung drängt.

Auf diese Untersuchungen kann nur in einem umfangreichen Werke eingegangen werden; hier wollen wir uns an mancher dieser Fragen versuchen und beginnen mit der Forschung über die Redaction des babyl. Talmuds.

Gehen wir vor Allem auf die Weise des Studiums auf Akademien und Lehrschulen ein, so ergibt sich, dass der Rahmen des Studiums nicht nur die Mischna und die früheren älteren Werke umspannte, sondern auch die in nachmischnischer Zeit hervortretenden Interpretationen und Discussionen wurden von der je späteren Generation als Ganzes mit dem Mischnasatz, um den sie sich bewegen, aufgenommen und als Lehrstoff weiter verarbeitet. War also in früherer Zeit der Emoraïm eine Mischna von einem Emora erklärt, und hieran eine Discussion geknüpft worden, oder differirten mehrere Emoraïm in der Erklärung einer Mischna, und die Discussion verbreitete sich über die verschiedenen Auffassungen, so wurde diese Mischna nebst der Erklärung und der Discussion weiter tradirt, und man knüpfte später an dieses Gegebene an. So zeigt es das vielfach vorkommende והוינן בה, wo auf die frühere Discussion zurückverwiesen und sie als Beweis und Gegenbeweis in der späteren Discussion herangezogen wird. Man begegnet sogar auch Discussionen, die keinen Namen eines Autors tragen, aber nichtsdestoweniger einer früheren Zeit angehören und in dieser Form weiter tradirt wurden, so dass sich namhafte spätere Gelehrte auf sie als bekannt berufen. Vgl. Chulin 76b: מתיב ר' חסרא וכו' אמר לי' רבה וכו' אמר ליה מתניתין איכא לדחויי כרדחינן. Dieses כרדחינן beziehet sich auf die autorlose Discussion das. 73b: במאי עסקינן אלימא באבר דעובר וכו' מהו דתימא חד לבשר הפורש מן האבר וחד לבשר וכו'. — Schabbat 71b wird aus dem Umstand, dass die ältere Discussion die divergirende Meinung zweier Emoraïm in dieser Weise erklärt hatte, eine spätere Frage, wie diese Divergenz aufzufassen sei, gelöst. Vgl. das. אמר ליה רבינא לרב אשי דאיתידע ליה קודם הפרשה פליגי וכו' אמר ליה מסתברא בין בזו ובין מחלוקת דאי ס"ד וכו' אדמוקים ליה קרא לאחר כפרה לוקמיה וכו' ואי אחר הפרשה פליגי וכו' אדמוקיה ליה קרא וכו'

und dieses beziehet sich auf die das. vorangegangene autorlose Discussion: וריש לקיש הכתיב וכו' ולר' יוחנן נמי הכתיב וכו'. — Zuweilen wird sogar aus dem Umstand, dass die Discussion der früheren Zeit aus der Auffassung einer Mischnastelle, eine Einwendung gegen einen Autor abzuholen versuchte (sie also diese Stelle in diesem Sinne auffasste), eine spätere Meinung eines namhaften Autors widerlegt. Vgl. Ketubot 73b: אמר רבה מחלוקת בטעות ב' נשים אבל בטעות אשה אחת וכו' אמר ליה אביי והא מתניתין דטעות אשה אחת היא וקמותבינן תיובתא מיני'. Vgl. auch Raschi das. ד"ה והא מתניתין וכו' ואע"ג דאנן הוא דאותבינן ולא רב אירי בה קושיא היא לרבה וכו' שהרי לא היה בדורם וכו' והא קא חזינן דכל בני מדרשא דאותביה סלקא דעתין למימר הכי.

Der Redacteur fand also nicht nur einzelne Meinungen, sondern ganze zusammenhängende Stellen, wie sie in den Lehrzimmern tradirt wurden, vor; und die Annahme, es seien mit der Mischna, in soweit sich zu ihr talmudische Traktate finden[1]), die sie erklärenden oder an sie anknüpfenden Meinungen mit den mit ihnen verbundenen älteren Discussionen zugleich tradirt, das Studium also in solchem Complexe in den Lehrzimmern getrieben worden, dürfte nicht weit von der Wahrheit abirren.

Doch wenn auch der Redacteur nicht nur einzelne Meinungen, sondern zusammenhängende um die Mischna gruppirende Stellen vorfand, so stiess die Redaction nichtsdestoweniger auf fast unbesiegbare Schwierigkeiten. Dieses ergibt schon der Umstand, dass der bei weitem grössere Theil des im Talmud enthaltenen Stoffes nicht unmittelbar an die Mischna anknüpft und auch mittelbar mit ihr nur in losem Zusammenhang stehet; eine durch Tradition auf den Redacteur überkommene Gruppirung solcher Stellen um sie also nicht anzunehmen ist.

Versuchen wir daher, uns Klarheit über folgende zwei Fragen zu verschaffen. Hat der erste Redacteur, R. Aschi, die Redaction aller talmudischen Tractate (dass er sie nicht beendigt,

---

[1]) Die Mischna hat sechs Ordnungen, die 61 Traktate umfassen; der babyl. Talmud hat nur 36 Traktate. Die erste und sechste Ordnung hat nur je einen talm. Traktat; in der vierten und fünften Ordnung zählen je zwei Mischnatraktate keinen Talmudtraktat; in der zweiten Ordnung hat Schekalim keinen Talmudtraktat.

wurde schon oben festgestellt) angelegt, oder wurde erst durch Spätere an die Redaction manches Traktats gegangen? Besitzen wir ferner nur eine Redaction, oder sind Spuren mehrerer Redactionen nachzuweisen?

Gehen wir hinsichtlich der ersten Frage auf den Traktat Tamid (תמיד) ein.

Tamid hat sieben Mischnaperakim und nur vier talmudische; zu den letzten drei Perakim der Mischna findet sich kein Talmud. Dass auf den Akademien nur ein Theil eines Mischnatraktats behandelt wurde, ist, wie sich allenthalben zeigt, nicht annehmbar; und ebenso ungenügend ist die Aushülfe, die letzteren drei Perakim bedurften nicht eines Commentars; commentirt doch der Talmud in anderen Traktaten Stellen aus ihnen. Den Gedanken endlich, es seien im Laufe der Zeit drei Talmudperakim verloren gegangen, lässt das emsige Studium des babylonischen Talmuds nicht aufkommen. Gehen wir jedoch näher auf diese vier Perakim ein. Sie umfassen nach Abzug der Mischna etwa vierthalb Blatt und enthalten zwei ebenfalls in anderen Traktaten vorkommende grössere Stellen, einige kleinere in anderen Traktaten vorkommende Stellen, endlich hagadische Stellen. Die grösseren Stellen sind 27 und Joma 68. 69, dann 29 und Chulin 90. Dass 27 später als Joma und von dort abgeholt sei, ergeben manche Anzeichen. So ist Tamid nach שמע מינה תפילין מן הצד שריין ולא חיישינן דילמא מיגנדר ונפיל עליהו erklärend hinzugefügt, Joma 69 fehlt diese Erklärung[1]). — Tamid ist ואיבעית אימא באותן שאין בהן כלאים; nach dem eigentlichen Discussionsgange hätte sein müssen ואב"א לעולם תחת ראשיהן ובאותן וכו'. Allein diese Stelle findet sich Joma nicht und ist hier später zugesetzt; um nun die ursprüngliche Discussion, wie sie Joma hat, nicht zu unterbrechen, fügte man nur kurz ואב"א an. — Es findet sich endlich noch Tamid ein offenbarer Hinweis auf Joma in den Worten: כראיתא ביומא פ' בא לו וכו'. Doch ist dieser Umstand nicht sehr zu urgiren, da Hinweis und

[1]) Vgl. auch den מפרש anf. שריא. Beiläufig sei bemerkt, dass sich aus dieser Stelle ergibt, der מפרש war ein Schüler Raschi's. — Eine Variante zwischen Tamid und Joma zeigt das אמר ר' פפא ש"מ; Joma heisst es משרשיא אמר ר' und bei אימא נגד ראשהן ist das. etwas verändert ר' פפא.

Abbreviatur vielleicht von Abschreibern datiren[1]). Die meisten diesem Traktate allein eigenen Erklärungen gehören אביי an (sechs Erklärungen); andere wenige, Namen von Autoren tragende Erklärungen sind kurz und scheinen nur gelegentliche Bemerkungen. — Die hagadischen Stellen sind lose angefügt, und fast ganz zusammenhanglos ist die bekannte Hagada der זקני נגב f. 32.

Als Resultat dieser Wahrnehmungen dürfte sich ergeben, der Talmudtraktat zu Tamid ist aus vereinzelten Bemerkungen und Stellen aus anderen Traktaten in späterer Zeit zusammengetragen und redigirt worden; daher spärlich und einige Perakim ganz den Talmud ermangelnd.

(Fortsetzung folgt.)

Notizen.

Gegensätze.

Unsere nächste Gegenwart ist so reich an inhaltsvollen Ereignissen, dass ihre Nichtbeachtung eine Verkennung der Wissenschaft wäre, die keineswegs dem Leben absagen will. In diesem Blatte muss zunächst das aus den Vorgängen der Gegenwart hervorgehoben werden, was zu dem ersten Theile der Aufschrift des Blattes in Beziehung stehet: zur jüd. Geschichte. Unser Blick fällt zuerst auf Deutschland. Hier treten uns zuerst die holsteinischen Freiheitskämpfer auf dem Itzehoeer Landtage im vor. Monat entgegen. Diese Herren tragen einen Freiheitseifer zur Schau, der ganz Deutschland aufregt und es vielleicht mit einem Kriege beglücken wird. Wie diese Herren jedoch das Princip der Freiheit erfassen und von diesem edlen Vorrecht des Menschen durchglüht sind, ergibt der Antrag des Grafen von Reventlow-Rantzau, eine Emancipation der Juden in Holstein sei ganz unzulässig. Und gerade zwei durch Intelligenz hervorragende Juden (Riesser in Hamburg, Veit in Berlin) sind ungemein für Holstein's Freiheit begeistert. Wahrlich die

---

[1]) R. Sam. Keidnuber will die ganze Stelle von ת"ש בנרי כרונה וכו' nicht lesen. Vgl. ברכת הזבח.

treffendste Ironie der unfreiheitlichen Gesinnungen des Herrn von Rantzau und Genossen.

Preussens Herrenhaus bietet wie in mancher anderen Angelegenheit auch hinsichtlich der Juden einen unerquicklichen Anblick dar. Eine verletzende Auslassung im Hause der Abgeordneten bespricht die folgende Notiz.

Um so erfreulicher gestalten sich die Vorgänge in Oesterreich. Vier Juden wurden in den Reichsrath gewählt; und dass Oesterreich's Oberhaus hinsichtlich der Juden weder in Tendenz noch in Wort eine Wahlverwandtschaft mit dem preussischen Oberhause an den Tag legen werde, dafür sprechen die glanzvollen Namen, die in dasselbe berufen wurden.

Das freiheitsliebende Ungarn, das, was seine Freiheit nur im Entferntesten gefährden könnte, mit der grössten Anstrengung perhorrescirt, scheint bis jetzt noch vergessen zu wollen, dass der grösste Feind der Freiheit jener Dualismus ist, der für Einige Recht beansprucht, Anderen Unrecht zutheilt, Einige zu Herren, Andere zu Unfreien machen will. Der entwürdigende Antrag, die Emancipation der Juden an Vermögen oder Intelligenz zu knüpfen, wirft einen tiefen Schatten auf den Freiheitsbegriff seines Urhebers. Hoffen wir, dass er nur ihm angehört: die grosse Majorität der ungarischen Magnaten und Landtags-Abgeordneten theilt wohl die in dem bekannten Schreiben Klapka's ausgesprochenen Ideen.

Die Vorgänge zu Warschau scheinen einem verhängnissvollen Ende entgegen zu gehen. Den Juden haben sie Gelegenheit geboten, ihren christlichen polnischen Mitbürgern die Ueberzeugung zu verschaffen, dass sie Vaterlandsliebe kennen und das Schicksal des polnischen Volkes zu theilen bereit sind. In der That sollen viele Polen den früher gehegten Wahn, die Juden seien Feinde des polnischen Namens, tief bereuen und das Geständniss ablegen, dass sie mit Unrecht im Juden den Bruder verkannten. Ein neuer Triumph des wenn auch unterdrückten Freiheitfunkens!

Ein Artikel der Breslauer Zeitung.

Die Breslauer Zeitung Nro. 195 (28. April) brachte folgenden Artikel:

„Der Judeneid vor den preussischen Kammern." Von Dr. Z. Frankel.

Während die meisten gebildeten Staaten in und ausserhalb Deutschlands den an unnützen und lästigen Formeln und Formalitäten reichen Judeneid abgeschafft, nimmt er noch in Preussens Gesetzgebung eine Stelle ein. Eine in der diesjährigen Session von dem Herrn Justizminister vor die Kammern gebrachte Gesetzesvorlage sucht ihn aus den preussischen Gesetzbüchern zu tilgen. Sie stiess im Hause der Abgeordneten auf manche Opposition, die Majorität entschied sich für sie; die Commission des Herrenhauses verwarf in ihrer Mehrheit die Gesetzesvorlage, und fast ist deren endliches Schicksal vorauszusehen. Dem grösseren Publikum dürfte die Basis, auf der Gesetzesvorlage und Opposition sich bewegen, unbekannt sein, es dürften ihm sogar die Scheingründe der Opposition imponiren; in folgenden Zeilen soll eine Orientirung versucht und der Massstab zu einer richtigen Beurtheilung an die Hand gegeben werden.

Der Eid ist die Versicherung der Wahrheit einer Behauptung (assertorischer Eid), oder eines Versprechens (promissorischer Eid), unter Anrufung Desjenigen, der Urquell der Wahrheit ist, Gott. Das Vertrauen, das dem Eid eingeräumt wird, beruht auf der Voraussetzung des Glaubens an Gott, der selten bei einem Menschen vermisst wird; je eindringlicher die Worte des Eides auf Gott hinweisen und je einfacher sie sind, desto grössere Wirkung auf das Gemüth des Schwörenden darf ihnen beigelegt werden. Und da der Eid im Gottesglauben wurzelt, so erkennt jede Confession seine Heiligkeit und bindende Kraft an; der Richter hat also bei der Eidesauflegung nicht das specielle Bekenntniss des Schwörenden, sondern dass der Schwörende überhaupt Gott bekenne, im Auge zu behalten. In dem von einem Juden vor der christlichen Obrigkeit zu leistenden Eide wurde, theils aus irriger Auffassung, theils aus vorgefasster Meinung, und um die Gelegenheit, den Juden auf's Tiefste zu verletzen, nicht ungenützt vorübergehen zu lassen, hiervon eine Ausnahme gemacht. Bei den jüdischen, in dem Boden der Theo-

logie, von der das jüdische Recht ein Theil, wurzelnden Gerichten hatte sich die Praxis herausgebildet, der Eidesableistung eine eingehende Admonition vorauszuschicken und den Eid selbst unter Anfassung eines heiligen Gegenstandes, wie des Pentateuchs oder der Phylakterien (Thefillin) ableisten zu lassen. Für den Schwörenden selbst ist, wie allgemein von den frühesten und spätesten jüdischen Lehrern anerkannt wird, jeder Eid, auch ohne Admonition und Anfassung eines heiligen Gegenstandes, verbindlich. Der in der jüdischen Theologie hervorragende und massgebende R. Haï (10. Jahrh.) erklärt, dass auch die bekannte mahomedanische Formel „lo Allah ill Allah" (es ist kein Gott ausser Gott), von einem Juden gesprochen, als heiliger, unverbrüchlicher Eid zu betrachten sei. Admonition und sonstiges Beiwerk sind Vorschriften für den jüdischen, den Eid abnehmenden Richter, theils aus Interpretation mancher Bibelstellen hergeleitet, theils der heiligen Scheu vor dem Eide überhaupt entsprungen. Der Meineid ist dem Judenthum ein fast unsühnbares Verbrechen. „Die ganze Welt erzitterte, als der Heilige, gelobt sei er, die Worte sprach: Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht zur Unwahrheit aussprechen." „Andere Sünden werden an dem Verbrecher allein, der Meineid an ihm, an seiner Familie, an der ganzen Welt heimgesucht" (Talm. Trakt. Schebuot 39). Da also der Meineid als allgemeine Versündigung und nicht zu sühnendes Verbrechen betrachtet wurde, da man in ihm die tiefste, die Gesammtheit mit in die Versündigung ziehende Entweihung der Gottheit wahrnahm, so ergab sich als natürliche Folge, dass die fromme Angst vor dem Meineid ihm auf jede Weise vorzubeugen suchte, und den Eid selbst durch Präventivmassregeln erschwerte. Aus dieser grossen Scheu vor dem Eide die Geneigtheit des Juden zum Meineide zu folgern, ist ein zu offenliegender Widersinn, als dass es einer Widerlegung bedürfte; schon der erste Anblick ergibt das Gegentheil: die ungemeine Werthhaltung des Eides bei den Juden, wie sie noch heute nach der ausgesprochenen Wahrnehmung vieler Richter und praktischen Rechtsgelehrten fortlebt. Der Jude gibt nicht selten seine gerechteste Sache auf, ehe er sich zu einem Eide entschliesst. Wir heben noch hervor, dass die Eidesworte einfach und würdig sind: „Ich schwöre bei dem Ewigen, dem Gott Israels" oder „ich schwöre bei dem All-

mächtigen u. s. w." (vgl. Schebuot 35. Maimonides de Juramentis 11, §§ 9. 10).

Es ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, dass die Ansicht, wenn der Schwörende ein Jude ist, er nach der bei den jüdischen Gerichten üblichen Praxis den Eid zu leisten habe, auf falscher Auffassung beruht. Die dieser Praxis zu Grunde liegende Scheu vor den Folgen des Meineides und der Versündigung des Allgemeinen wird von der heutigen Gesetzgebung nicht getheilt, sonst müsste die Admonition und was sich an sie knüpft, auch für die Bekenner anderer Confessionen normirt sein. Und dass, weil der Schwörende ein Jude, der Richter sich an das halten müsse, was das jüdische Recht dem jüdischen Richter vorschreibt, widerspricht jeder vernünftigen Ansicht. Und welche Consequenzen würden sich aus einer solchen Auffassung ergeben! Das jüdische Recht, weil sich auf der Theologie aufbauend, verbietet dem Richter, Den zur Eidesleistung zuzulassen, der das ceremonielle Gesetz nicht befolgt. Da müsste denn der christliche Richter den Juden, dem nachgewiesen wird, er habe manches Ceremonialgesetz übertreten, unfähig zur Eidesleistung erklären; müsste ferner der Staat hinsichtlich der Juden dem jüdischen Ceremonialcodex eine wesentliche Stelle in der Gerichtsordnung anweisen. Wird aber hier von der allein richtigen Ansicht ausgegangen, dass der Staat, von dem Speciellen der verschiedenen Bekenntnisse absehend, den Eid nach dem, was allen Bekenntnissen heilig, Gestalt und Form gibt, wie kann das, was das jüdische Recht dem jüdischen Richter vorschreibt, bei der Eidesleistung der Juden herangezogen werden? — Und doch bildet diese irrige, schon durch ihren innern Widerspruch sich selbst richtende Auffassung die Grundlage für die Eidesleistung der Judeu, wie sie die preuss. Allg. Gerichtsordn. Thl. I. Tit. 10. §§ 310—351 normirt, und wie sie noch heute gerade nicht eine Zierde der preussischen Gesetzgebung bildet. Und frägt man, wie konnte sowohl das Unrichtige als die Principlosigkeit dieser Normen dem Scharfsinne der Bearbeiter dieses Titels entgehen? so geben die Verhandlungen, die hierüber gepflogen wurden (vgl. Klein, Annalen Band 10, S. 289, Jahrbücher für die preussische Gesetzgebung, Jahrg. 1842, Heft 116), Auskunft. Sie erzählen, dass bei vielen Landescollegien, deren Gutachten eingefordert wurde, die

Ansicht vorherrschte, der Jude halte dafür, er dürfe vor einer christlichen Obrigkeit einen falschen Eid ablegen. Hat diese Ansicht eine Begründung in der jüdischen Lehre oder in der Erfahrung? Die jüdische Lehre hat allenthalben ausschliesslich die objective Heiligkeit des Eides im Auge; der Meineid ist ihr eine Entweihung der Gottheit, und da kann natürlich nicht in Betracht kommen, wem oder vor wem der Eid abgelegt wird. Und die Erfahrung? Sie erzählt von der ältesten bis auf die neueste Zeit wenig von den Meineiden der Juden; weder die entfernten Annalen des heimlichen Gerichtsverfahrens noch die Tabellen der neueren Geschwornengerichte aller Länder haben Anklagen der Juden wegen Meineides einregistrirt. Der Religionshass hatte jenes Gespenst, „der Jude schwöre falsch vor der christlichen Obrigkeit" heraufbeschworen; in früherer Zeit ergriff man diese Gelegenheit, um den Juden auf's Empfindlichste zu verletzen, in späterer Zeit suchte man es durch lästige Formeln und Formalitäten zu bannen. Die frühere Zeit griff in ihrer Naivetät zu höchst naiven Mitteln; im byzantinischen Reich musste der schwörende Jude seine Hüften mit einem Dornbusche umgürten, in's Wasser gehen u. s. w., zugleich eine Eidesformel sprechen, die weder ihm noch dem Richter verständlich war (vergl. meine Schrift: Die Eidesleistung der Juden. 2. verm. Ausg., Dresden und Leipzig 1847, S. 68). Im deutschen Reich war ein anderes probates Mittel erfunden, sich der Wahrhaftigkeit des Eides der Juden zu versichern. Da muss der Jude „stehen auf einer Schweinenhaut, die Junge hat gehabt binnen 14 Nächten, die Haut soll man aufschneiden bei dem Rücken und sie breiten auf die Zitzen, da soll der Jude aufstehen barfuss und nichts anhaben, denn ein Niederkleid und ein hären Tuch um sich, also ist sein Recht" (das. S. 69 f., wo die historische Entwickelung des Judeneides gegeben ist). Und so bildete sich der in Deutschland bis in dieses Jahrhundert hineinragende entwürdigende Eid „more Judaïco" heraus. Hatte doch, als im Jahre 1782 der Entwurf der Eidesleistung der Juden durch königl. Rescript bei den preuss. Lanescollegien circulirte, eine Behörde die Anwesenheit des Schächtermessers bei der Eidesleistung der Juden vorgeschlagen (Jahrb. f. d. preuss. Gesetzgeb. a. a. O. S. 419 f.). Wo mit solchen Ansichten an Verbesserungen gegangen wird, da wird nicht radikal gebessert

werden. Die Juden froh, den früheren beschimpfenden Eid loszuwerden, nahmen gern die Verbesserung auf und sahen über ihr Lästiges und Widerwärtiges weg.

So ist auch leicht erklärlich, dass Mendelssohn, als er von dem mit dem Entwurfe einer Eidesleistung der Juden beauftragten Assistenzrath Klein aufgefordert wurde, ihm die Weise, wie nach jüd. Rechte die Eidesabnahme erfolge, mitzutheilen, um hiernach den Judeneid zu normiren, hierauf einging und hierüber weitere Verhandlungen pflog (vergl. obige Jahrb. 116. Heft. 3. Stück. Eidesleistung S. 217 f.). Mendelssohn wurde nicht um einen Entwurf, wie in Zukunft der Jude den Eid leisten solle, angegangen, sondern es wurde von ihm ein Gegebenes, das man in die Gerichtsordnung aufnehmen wolle, verlangt (vergl. a. a. O.), und er reichte zum kleineren Uebel die Hand, um das grössere zu entfernen*). Dieses ist die Genesis des heutigen preuss. Judeneides; und noch im Jahre 1818 wagte nicht der Vice-Oberlandesrabbiner zu Berlin, M. S. Weyl, als er von den Ministerien der geistlichen Angelegenheiten und der Justiz über den Fahneneid des jüdischen Militärs befragt wurde, an ihr zu rütteln. Er schickt seinem Entwurfe die Bemerkung voraus, dass so wie beim Zeugeneide eine Mentalreservation nicht zu vermuthen ist, da hier der Schwörende durch nichts sein Gewissen beruhigen kann, so lässt auch der Fahneneid eine solche nicht befürchten. Und dennoch meint er, die Formel des Fahneneides kann lauten: „Ich schwöre ohne die mindeste Hinterlist und Nebengedanken, auch nicht nach meinem etwanigen darin liegenden Sinn und Auslegung der Worte, sondern nach dem Sinne des Allmächtigen u. s. w.“ (vergl. Rönne und Simon, die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden des preuss. Staates, S. 101—102). Und dieser Eid wird noch gegenwärtig vom jüdischen Militair gefordert! Der zur Fahne schwörende jüdische Soldat muss betheuern, dass er „ohne Hinterlist und etwanigem darin liegenden Sinn“ (vielleicht ein Vaterlands-

*) Ich füge hier noch als Zusatz zu obigem Artikel hinzu, dass noch folgender Umstand zu beachten ist. Bis zu jener Zeit war in Deutschland die jüd. Jurisdiction für Juden in Kraft, die Juden führten ihre Processe vor jüd. Gerichten und waren an diese Art der Eidesleistung gewöhnt. Daher mochte sie Mendelssohn für seine Zeit nicht zurückweisen. F.

verräther zu sein!) schwöre. Als wenn nicht die Ehre das heiligste Palladium des Soldaten wäre, als ob im jüdischen Krieger nicht das Ehrgefühl geschont zu werden brauchte, als ob Preussen nicht auf dem Schlachtfelde von Waterloo und an anderen Stätten des heissesten Kampfes die Erfahrung gemacht, dass der jüdische Soldat nicht „mit Hinterlist und Nebengedanken" den Eid leistet, sondern ihn durch die unerschütterlichste Treue, durch die innigste Anhänglichkeit und Hingebung an das Vaterland bewahrheitet! — Lautet doch auch der Eid jüdischer Medizinalpersonen: „Ich schwöre nicht nach meinem Sinn, sondern nach dem Sinn Derjenigen, die mich schwören lassen" u. s. w., und in der dem Eide vorangehenden Admonition wird der schwörende jüdische Arzt oder Wundarzt erinnert, dass der Eid vor der christlichen Obrigkeit eben so heilig und bündig ist, als würde er den Glaubensgenossen geschworen (Rönne u. Simon, S. 103—104). Und hier hat man es nicht mehr mit dem sogenannten grossen Haufen zu thun, der besonders beim Eide gern zum Sündenbock für verletzende Vorschriften und judenfeindliche Aeusserungen gemacht wird, sondern mit dem Jünger der Wissenschaft, dem durch Studium und Universitätsbesuch gebildeten jungen Manne; auch sein Eid muss die Entfernung „der Hintergedanken" ausdrücken, auch er wird gemahnt „der Jude darf nicht vor der christlichen Obrigkeit falsch schwören."

Es bedarf keiner Worte, um die Unwürdigkeit dieser Eide nachzuweisen; kein Gesetzbuch und am wenigsten das preussische kann sie dulden. Der Judeneid ist lästig, belästigend, schädlich. Lästig dem Schwörenden, er enthält Vieles, was dem modernen Bewusstsein widerspricht. Die Worte der Admonition „wisse, dass die ganze Welt erzitterte" u. s. w. werden, so tief ihr moralischer Inhalt, doch dem gewöhnlichen Schwörenden befremdend vorkommen. Ebenso der Zuruf: „Weichet von dem Aufenthalte dieser bösen Leute," und so die Admonition ihrem grössten Theile nach. Und wie verletzend ist das Misstrauen, das hier gegen den Juden ausgesprochen, die Ausnahmsstellung, die ihm in einer der heiligsten Angelegenheiten angewiesen wird! — Und nicht minder den Richter belästigend! Bei den in neuerer Zeit über manches Specielle des Glaubens auftauchenden divergirenden Ansichten weigert sich zuweilen mancher Schwörende, an das, was hier für verbindlich erachtet

wird, heranzutreten, und der Richter weiss kaum in solchen Fällen Auskunft zu finden. Es ist auch zuweilen im Interesse des Staates, dass der Eid (wie bei Zeugen) geleistet werde; und Zwang zum Eide kann doch nicht angewendet werden! — Schädlich endlich, weil dem eigentlichen Wesen des Eides hierdurch Eintrag geschieht. Der Eid sei einfach und erwecke im Schwörenden das ernste Gefühl, er schwört vor Gott. Diese Formeln und Formalitäten schwächen den Ernst und die Sammlung des den Eid Ableistenden; sie schwächen, da sie den Schwörenden verletzen, die feierliche Erhebung zu Gott, rufen in ihm unwillkürlich die Erinnerung wach, dass er vor einem mit Vorurtheilen gegen ihn erfüllten Richter schwöre: eine Erinnerung, die gewiss nicht geeignet ist, die Heiligkeit des Eides zu erhöhen!

Der Jude hat noch nicht Veranlassung gegeben zu der Voraussetzung, dass er einen Meineid beabsichtige; dies haben die meisten Staaten anerkannt und die resp. früheren Judeneide aus ihren Gesetzbüchern getilgt. Will Preussen allein noch verletzendes Misstrauen gegen den Eid seiner jüdischen Staatsangehörigen hegen? — Die preuss. Criminalordnung erklärte ehedem den Juden für unfähig zum Beweiszeugen, sobald es auf eine härtere Strafe als fünfzig Thaler oder sechswöchentliches Gefängniss ankommt (C.-O. §§ 335. 337). In der von mir verfassten Schrift „Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte“ (Berlin 1846) wies ich das Ungegründete dieses Gesetzes nach, dem eine zweifelhafte Angabe Mendelssohn's zur Grundlage gedient hatte. Ich überreichte, obschon damals Nichtpreusse (ich fungirte als Oberrabbiner zu Dresden), des Höchstseligen Königs Friedrich Wilhelm IV. Majestät ehrfurchtsvoll diese Schrift, und es wurde im Jahre 1847 dem Vereinigten Landtage ein Gesetzentwurf vorgelegt, wonach „hinsichtlich der Glaubwürdigkeit sowohl in Civil- als Criminalsachen zwischen Juden und den übrigen Unterthanen kein Unterschied stattfindet“ (Preuss. Staatszeitung 16. Juni 1847). Damals hatten Parteianschauungen noch nicht für Wahrheit unzugänglich gemacht; die Gesetzesvorlage wurde fast einstimmig angenommen. Hat Preussen Ursache, die Aufhebung des früheren verletzenden Gesetzes der C.-O. zu bereuen?

Aber es liegt auch der der Gesetzesvorlage angeblich ent-

gegengestellten Furcht vor dem Meineide der Juden ganz anderes als die Sorge vor der Aufrechthaltung der Heiligkeit des Eides zu Grunde. Der Abgeordnete Wagener scheint die Berathung des Berichts der Commission des Abgeordnetenhauses zu Auslassungen des Judenhasses benutzt zu haben. Ich gehe weg über das Lächerliche seiner Anmassung, sich als Gelehrten in Judaïcis zu geriren, wovon seine Anführungen des „Akibu, Johannim, Abuhu" treffliche Proben ablegen. Ich sehe auch ab von manchen aus dem Zusammenhange gerissenen und hierdurch verunglimpfenden Citaten; aber ich fühle mich verpflichtet, seine Angabe „(auch) der Talmud und die älteren Rabbiner sind darüber einverstanden, dass . . . . die dem Christen gerichtlich und aussergerichtlich geleisteten Eide nicht verbindlich sind" (Stenograph. Bericht S. 634 der 31. Sitzung des Hauses der Abgeordneten) für eine Verleumdung zu erklären, die unwürdig jedes Ehrenmannes, unwürdig eines Abgeordneten des Landes, zu welcher Partei er zähle.

Die Gesetzesvorlage wird, scheitert sie in dieser Session, sich im Laufe der nächsten Zukunft zum Gesetze erheben. Preussen kann nicht länger zurückstehen, der Wahrheit muss der endliche Sieg über Parteistellung und Parteileidenschaft werden.

Nachträgliches.

Obiger Artikel war vor den stattgehabten Verhandlungen des Herrenhauses über die Gesetzesvorlage geschrieben; was vorausgesehen wurde, ist eingetroffen: die Gesetzesvorlage wurde mit bedeutender Majorität (74 verneinende gegen 37 bejahende Stimmen verworfen. Befremden mochte es, dass Graf Reventlow, dem in einer früheren Sitzung wegen seines Liberalismus von einigen Hochtory's des Hauses übel begegnet wurde, sich unter den Verneinenden befand. Vergessen wir jedoch nicht, Herr v. Reventlow ist ein liberaler Holsteiner; und wie diese Herren den Liberalismus auffassen, wurde früher an dem Itzehoer Landtag nachgewiesen.

Wir fügen hier noch Folgendes an. Einige Blätter brachten den Vorschlag, drei Juden für das Herrenhaus zu ernennen. Wir müssen im Interesse der Juden Preussens wünschen, dass,

so lange das Herrenhaus in seiner gegenwärtigen, vom ganzen Lande mit tiefem Unwillen betrachteten Zusammensetzung bestehet, die Regierung nicht auf diesen Vorschlag eingehe.

Die Revue des Deux-Mondes über den Mosaismus.

In einer der letzten Nummern der Revue des Deux-Mondes wird in einem Artikel dem Mosaismus vorgeworfen, er huldige dem Materialismus. Welche grobe Verkennung des Mosaismus! Der Verfasser des fraglichen Artikel scheint selbst mit dessen Anfängen nicht bekannt zu sein. Eine Lehre, die beginnt: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“ kann, da sie einen Schöpfer verkündet, wohl nicht dem Materialismus huldigen. Eine Religion, die da spricht: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, ist ein einziger Gott;“ ferner: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit allen deinen Kräften,“ ist wohl nicht materiell. Eine Religion, deren Anhänger durch Jahrtausende für die Idee des Göttlichen die tiefsten Leiden ertrugen, macht wohl nicht den Materialismus zu ihrer Standarte. — Wir werden auf diesen Artikel nochmals zurückkommen, sprechen aber heute schon unser Bedauern aus, dass der Redacteur der Revue des Deux-Mondes diesem Artikel die Spalten seines mit Recht geschätzten Blattes öffnete.

Fr.

Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud.

Vom Herausgeber.

(Fortsetzung.)

Gehen wir nun zu einer der obigen Wahrnehmung über Tamid entgegengesetzten Erscheinung über, die auch Manches zur Bestätigung unserer Vermuthung über die Redaction jenes Talmudtraktats beitragen wird. Zum besseren Verständniss senden wir Einiges über die vorhandenen Talmudtraktate, sowie über das Nichtvorhandensein anderer voraus.

Zu der ersten Mischnaordnung (Seraïm) findet sich im babyl. Talmud nur zu Berachot ein Talmudtraktat, und ebenso in der sechsten Ordnung (Toharot) nur zu Nidda. Diese beiden Ordnungen besprechen mit Ausnahme von Berachot und Nidda Materien, die theils nach der Zerstörung des Tempels, theils ausserhalb Palästina's nicht Anwendung finden, daher wurde nicht an sie in der Weise angeknüpft, dass sich um ihre Mischnatraktate Talmudtraktate herausgebildet hätten. Zwar wurde auch ihrem Studium fleissig obgelegen[1]), und werden manche ihrer Materien weitläufig in anderen Talmudtraktaten besprochen[2]), auch werden aus ihnen Analogien für auf anderen Gebieten auftauchende Fragen abgeholt[3]); doch wurde nicht in unmittelbarer Anknüpfung an ihre Mischna's und im Gruppiren der verschiedenen Meinungen und den sich an sie knüpfenden Discussionen,

---

[1]) Nur in der zweiten Emoraïmperiode trat aus uns unbekannten Ursachen eine Unterbrechung in dem Studium der Gesammtmischna ein. Vgl. Berachot 20a.

[2]) Für einen bedeutenden Theil vom Mischnatraktat Kelim in dem talm. Traktat Schabbat, für Oholot in dem Trakt. Nasir, für Para in dem talm. Trakt. Joma, für Mikwaot im talm. Trakt. Chagiga u. a. a. O.

[3]) Dieses tritt an unzähligen Stellen hervor und weiset auf die eingehendste Kenntniss auch dieser Ordnungen.

diesen, wie oben erkannt wurde, ursprünglichen Formationen der Talmudtraktate, geforscht; das Studium beschränkt sich hier dem grösseren Theile nach auf traditionelle Interpretation der Mischna[1]). — Hingegen hat die fünfte Mischnaordnung (Kodaschim), obschon sie einem bedeutenden Theile nach von Opfern, einem durch das Bestehen des Tempels bedingten Stoff handelt, dennoch fast durchgehends, mit Ausnahme von Middot und Kinnim (vgl. weiter), Talmudtraktate. Einige der in dieser Ordnung behandelten Materien finden zu jeder Zeit und an jedem Orte Anwendung (Chulin, Bechorot dem grössten Theile nach, Erachin zum Theile); aber auch die zumeist Opfer und an sie sich Anschliessendes besprechenden Mischnacomplexe (Sebachim, Menachot, Temura u. a.) haben ausführliche Talmudtraktate, wahrscheinlich weil nach dem bekannten Midrasch das Stadium der Opfergesetze die Stelle der durch das zerstörte Heiligthum nicht mehr darzubringenden Opfer vertritt. Das Studium der Opfertraktate wurde übrigens in Babylon schon vor Rab's Ankunft daselbst mit vielem Eifer gepflegt. Rab kam in den Tagen des Emoraï Samuel nach Babylon (vgl. Schabbat 108a); aber schon der Vater Samuel's stellte an diesen seinen Sohn, und wie es scheint in dessen Kindheit, Fragen, die auf ein schon lange angebahntes und daher in fernliegende Untersuchungen sich ergehendes Studium schliessen lassen (Sebachim 26a).[2])

---

[1]) Aehnliches zeigt, wie Hodegetik S. 317 nachgewiesen wurde, die nachtalmudische Zeit.

[2]) Es wurde schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass Rab zwar als der Stifter der Akademien zu Babylon zu betrachten ist, das Studium aber schon früher daselbst in manchen Kreisen heimisch war. Als dessen früherer Vertreter ist neben R. Schila (Joma 20b) und vielleicht dem alten Resch Goluta R. Huna j. T. Kilajim c. 9, Aba, der Vater Samuel's (vgl. Chulin 113b), zu nennen. Sogar aus Palästina gelangten Anfragen an ihn (Baba Mezia 90b). — Den Beweis, den man aus Chulin 110: רב איקלע לטטלפוש שמעה להההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי für die in Babylon herrschende tiefe Unwissenheit zu bringen vermeint, ist, abgesehen davon, dass hier das Studium in gewissen Kreisen nicht verneint ist, auch schon an sich nicht schlagend, weil, wie es der Sinn ergibt (und wie

Wir sehen uns hier fast unwillkürlich zu der Erwähnung der Talmudtraktate des jerus. Talmuds zu den bisher gedachten Ordnungen gedrängt. Die erste Ordnung hat zu jedem Mischnatraktat einen Talmudtraktat, ist also hier vollständiger als der babyl. Talmud; die Materien der Mischna dieser Ordnung finden in Palästina auch nach der Zerstörung des Tempels Anwendung, daher bildete sich zu jedem Mischnatraktat ein talmudischer Traktat heraus. Die sechste Ordnung hat wie der babyl. Talmud nur zu Nidda einen talmud. Traktat[1]), weil die in dieser Ordnung an die levitische Reinigung anknüpfenden Vorschriften nach Zerstörung des Tempels nicht Anwendung finden[2]). Zu der fünften Ordnung wird im Gegensatze zum babyl. Talmud im jerus. Talmud der Talmudtraktat durchgehends vermisst. Maimonides erwähnt zwar in seiner Einleitung zur Mischna den jerus. Talmud zur fünften Ordnung, doch muss er schon in seinen Tagen sehr unvollständig gewesen sein, da keiner seiner früheren und späteren Zeitgenossen und deren Nachfolger (ראשונים) Stellen aus ihm anführen, noch sich je auf ihn berufen. Und doch ist nachweislich in Palästina das Studium dieser Ordnung stark getrieben worden! Abgesehen davon, dass man das Studium der in den Traktaten Chulin und Bechorot behandelten Materien nicht von sich weisen konnte, so legt der babyl. Talmud, selbst in den den Opfern gewidmeten Traktaten Sebachim, Menachot u. s. w. Zeugniss für das paläst. Studium ab. Die paläst. Autoren R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch sind bedeutende Träger des Traktates Sebachim u. a.; ferner werden die

ich glaube, auch von einem frühern Autor erklärt wird), das רבעא דבשרא sich auf כחל beziehet, und da ist der Irrthum erklärlich. כחל hat an sich selbst Milch und ist, wenn schon gekocht (בדיעבד), zum Genusse gestattet. Vgl. Alfasi, Tosafot und R. Ascher das. Nur so erklärt sich auch, warum Rab gerade bei כחל und nicht überhaupt bei בשר בחלב die Umgrenzung getroffen hat.

[1]) Wir besitzen ihn nur zu den ersten drei Traktaten; den Verfassern der Tosafot scheint noch der ganze Traktat vorgelegen zu haben. Vgl. Hodegetik S. 220.

[2]) Dass diese Reinigungsgesetze von Manchen auch später beobachtet wurden (vgl. 2. Jhrg S. 70. 71), ist mehr als Ausnahme zu betrachten.

Paläst. R. Oschaja, R. Jannai, R. Josua b. Lewi u. A. hier oft genannt; und die Lehrsätze dieser Autoren kamen durch, die paläst. Akademien besuchende babyl. Gelehrte nach Babylon (vgl. oben S. 189): wie sehr muss sich also auf diesen Akademien das Studium auch der fünften Ordnung zugewendet haben! — Dass dennoch schon in früher Zeit keine Erwähnung eines jerus. Talmuds zu dieser Ordnung geschiehet und auch Maimonides nur spärliche Reste vorlagen, hierfür ist der Aufschluss in den Verhältnissen, unter welchen die Redaction des jerus. Talmud stattfand, zu suchen. Wir gedenken in einem der folgenden Artikel uns hierüber auszusprechen.

Wir gehen an die ferneren Ordnungen. Die dritte Ordnung (Naschim) hat durchgehends talmud. Traktate, sowohl im babyl. als jerus. Talmud. In der vierten Ordnung (Nesikin) haben weder im babyl. noch im jerus. Talmud Edujot und Abot talmud. Traktate. Der Grund hierfür ergibt sich aus dem Wesen dieser Mischnatraktate. Edujot bildet kein zusammenhängendes Ganze, sondern enthält vereinzelte Sätze älterer Lehrer, die dem grösseren Theile nach an dem Tage der Gelangung des R. Eleasar b. Asaria zur Nasiwürde gesammelt wurden (vergl. Berachot 28). Viele dieser Stellen kommen in den einschlagenden Mischnatraktaten vor, und werden dort vom Talmud commentirt. Und anbelangend Abot, so ist dieser Traktat nicht halachischen, sondern religiös-ethischen Inhalts, gab also nicht Stoff zur talm. Commentirung. — Die zweite Ordnung (Moëd) hat im jerus. Talmud durchgehends talm. Traktate, im babyl. Talmud wird er befremdender Weise zu Schekalim vermisst. Und doch war diese Ordnung Gegenstand des fleissigsten Studiums älterer und jüngerer Emoraïm; und nur Schekalim wurde nicht mit einem Traktate bedacht? Etwa wegen seiner engen Beziehung zum Tempel (er bespricht das jährlich dorthin zu entrichtende halbe Schekal), aber der in dieser Ordnung enthaltene fast ausschliesslich von Beziehungen zum Tempel (den von den an den Feiertagen den Tempel Besuchenden zu bringenden Opfern) und Reinigungsgesetzen handelnde Traktat Chagiga hat einen Talmudtraktat; und

Schekalim allein wurde nicht in den Kreis des eingehenden talm. Studiums gezogen?

Folgendes dürfte Aufschluss geben. Schekalim bringt zum grössten Theile Historisches, erzählt, wie das Gesetz der Gabe des halben Schekals ausgeführt wurde. Und hierin unterscheidet es sich von den den Opfern gewidmeten Mischnatraktaten. In diesen wird das Gesetz erläutert, wird über die Weise, wie es aufzufassen und auszuführen sei, geforscht, also Gesetzesstudium; Schekalim hingegen referirt über Geschehenes. So wird hier berichtet, wo man das halbe Schekal einwechselte, wohin die ausserhalb Jerusalem Wohnenden die einzelnen halben Schekal gaben, was mit den halben Schekal geschah nachdem man sie in die im Tempel hierzu bestimmte Lischka (Kammer) gelegt, die drei Kasten, die aufgestellt und mit welchen Buchstaben sie bezeichnet waren, wie man aus der Lischka zuerst im Namen der in Palästina Wohnenden, hierauf der Entfernteren, hierauf für Babylon und Medien die obigen Gaben zum heiligen Gebrauche entnahm, und was hier unter heiligem Gebrauch verstanden ist, auch wird über mehrere Einrichtungen des zweiten Tempels berichtet (Perek.1—6). Zwar enthält der Traktat auch manches Halachische, und selbst das Historische liefert mitunter halachische Resultate, doch ist das Thatsächliche überwiegend. Und so konnte zu Schekalim ein Talmudtraktat sich nicht herausbilden. Historisches, Vorgänge der Vergangenheit sind nicht geeignet, für die talm. Discussion eine Unterlage abzugeben; und die halachische Mischna Schekalim's wiederholt sich zum Theile in anderen Traktaten, auch bot sich anderswo Gelegenheit, an sie anzuknüpfen.

Bei weiterem Eingehen dürfte hier auch ein Anhalt geboten sein zur Auffindung des dem jerus. Talmud, der zu Schekalim einen Traktat hat, zu Grunde liegenden Princips und des Princips des babyl Talmuds. Der babyl. Talmud knüpft nicht den Traktat an Historisches an, sowie er auch selten Halachisches auf hagadische Momente zurückführt; der jerus. Talmud verfolgt eine andere Richtung, worüber das Ausführliche weiter. — Es ergibt sich

aber hieraus auch der Grund für die oben erwähnte Lücke der Talmudtraktate der fünften Ordnung. Middot und Kinnim haben keine talm. Traktate. Kinnim bespricht im weitesten Umfange manche an sich nur selten vorkommende Fälle; der Discussion blieb für die weitere Auseinandersetzung kein Feld mehr übrig, auch drängte die Seltenheit der Materie nicht hierzu. Hinsichtlich Middot ist zu erwägen, dass dieser Traktat ausschliesslich Historisches enthält; er erzählt, wie der zweite Tempel construirt und eingerichtet war; er bietet also Stoff zu einem talm. Traktat nicht dar.

Gehen wir nun zu Tamid zurück, so gewahren wir, dass dieser Traktat ebenfalls nur berichtet: er erzählt, wie die Priester des Morgens in den Tempel eintraten, manchen Dienst am Altar verrichteten, das tägliche Morgenopfer darbrachten u. a. m., hier also ebenfalls keine Unterlage, auf der sich ein talm. Traktat aufbaue. Und so dürfte auch hierin die obige Wahrnehmung Bestätigung finden, Tamid habe ursprünglich keinen Talmudtraktat gehabt, der uns vorliegende Talmud zu Tamid ist ein späteres, dem eigentlichen Talmudcomplexe angehängtes Werk.

Wir langen nun bei den vollständigen Traktaten des babyl. Talmuds an[1]). Ob R. Aschi die Redaction aller Traktate angelegt, ist um so schwerer zu ermitteln, als die Arbeit des R. Aschi so sehr mit der seiner talmud. Nachfolger zusammenläuft, dass kaum ein charakteristisches Zeichen für die Redactionsweise des R. Aschi aufzufinden sein dürfte; und dass die Redaction aller talm. Traktate schon in der talm. Zeit begonnen wurde, stellt mit Ausnahme von Tamid sich allenthalben heraus. Prä-

[1]) Es liegen uns 37 talm. Traktate vor. Maimonides' Einleitung zur Mischna gibt die Zahl 35 an. Er rechnete die drei בבות für einen Traktat. Vgl. Hodegetik S. 255. Vom jerus. Talmud liegen uns 39 Talmudtraktate vor; Nidda, wie oben bemerkt wurde, sehr defect, zu Schabbat fehlen die letzten vier Perakim, zu Maccot der letzte Perek. In den אזהרות ליום ב' דשבועות wird angeführt: חקרי הלכות וסדרים ששה ועליהם תלמוד שלשים ושש. Tamid scheint hier nicht als Talmudtraktat gerechnet zu sein, vgl. W. Heidenheim z. St. Sollte etwa der Verf. dieser Asharot den gegenwärtigen Talmudtraktat Tamid noch nicht gekannt haben?

gnanter ist die Frage, ob die Redaction des Talmuds im talm. Zeitalter abgeschlossen wurde, oder erst die spätere Zeit sie vollendet. Werfen wir vorerst noch einen Blick auf die talm. Zeit zurück. R. Aschi hatte die Redaction begonnen, ihm folgende talm. Autoren setzten die Arbeit fort, es reihete sich also an den Beginn des Einzelnen die Arbeit Mehrerer. Wie gingen diese Mehrere an ihre Aufgabe? Theilten sie die Arbeit unter sich und verschmolzen sie nach gegenseitiger Vergleichung in ein Ganzes, oder wurde die Redaction von verschiedenen von einander unabhängigen Gelehrten weiter fortgesetzt? Wir gehen für jetzt noch nicht auf die Redaction ganzer Traktate ein, aber schon einzelne Stellen scheinen auf eine Verschiedenheit der Redactionen hinzudeuten. Heben wir die Abweichungen und Widersprüche in der Anführung einer und derselben Stelle in verschiedenen Traktaten hervor. Dass in einem Traktate eine Meinung u. s. w. diesem Autor, in einem andern Traktat einem anderen Autor zugeschrieben wird, ist weniger zu urgiren; das Studium war mündlich, Verwechselung der Namen konnte daher leicht stattfinden. Wird doch nicht selten von den talm. Redactoren selbst in dem Ausdruck ואיתימא אמר ר' פלוני (ואיתימא ר' פלוני) hierauf hingewiesen; und es wird manchem Autor von Zeitgenossen und Späteren zum Lobe angerechnet, dass er genau den Namen der Autoren wiedergab. So רחברז דפומבדיתא (Pesachim 52b u. a. a. O.) und R. Jehuda (Chulin 18b)[1]). Es wird aber nicht selten die Meinung desselben Autors in verschiedenen Traktaten verschieden angeführt. R. J. Pick macht in seinen Glossen zum Talmud an mehreren Stellen hierauf aufmerksam; und es tritt diese Verschiedenheit zuweilen so bedeutend hervor, dass die Annahme einer Variante die Schwierigkeit nicht hebt. Noch gewichtiger sind die s. g. סוגיות הפוכות, Stellen, in denen bei Meinungsverschiedenheit die Namen der Autoren in den verschiedenen Traktaten gerade entgegengesetzt den Meinungen vorangesetzt sind, so dass der Autor, der z. B. in diesem Traktat als den Streitpunkt

[1]) Einiges über Verwechselung der Namen s. 1. Jahrgang dieser Monatsschrift S. 555.

bejahend, in dem anderen Traktat als verneinend, und sein Antagonist umgekehrt angeführt wird. Dieses gilt sogar auch von dem Ausspruche eines und desselben Autors. Berachot 52b wird angeführt דאמר ר' יוחנן פירורין שאין בהן כויית מותר לאבדן ביד, Schabbat 143a דאמר ר' יוחנן פירורין וכו' אסור לאבדן ביד, und an beiden Stellen מסייע לי' לר' יוחנן. Schon Tosafot zu Menachot 58b macht hierauf aufmerksam und theilt eine grosse Zahl solcher Stellen mit. Da diese סוגיות הפוכות nur in verschiedenen Traktaten, nie aber in demselben Traktate vorkommen — hier werden auch scheinbare Widersprüche durch ein ורמינהו u. dgl. gerügt und wird ein Ausgleich versucht — so scheint hier ein Anzeichen auf verschiedene Redactoren der verschiedenen Traktate vorzuliegen. (Fortsetzung folgt.)

Ueber den Verfasser des Nischmath und das Alter der Piutim.

Von D. Oppenheim, Rabbiner in Gr.-Becskerek.

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie sind ungeachtet des ausserordentlichen Aufwandes von Fleiss und Mühe, die die vorzüglichsten Gelehrten unserer Zeit darauf verwendet, noch immer in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Herr Dr. Grätz hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1859, S. 401, und Jahrg. 1860, S. 19 ff.) und in seiner Geschichte V. 172 begonnen, die bisher gewonnenen Resultate kritisch zu sichten, und überhaupt in dieses dunkle Gebiet durch scharfsinnige und glänzende Hypothesen etwas mehr Klarheit zu bringen. Doch tragen diese geistreichen Untersuchungen mitunter Spuren der Eile an sich, und fordern daher mit Recht zu einer eingehenden Prüfung auf. Vergl. die kritischen Bemerkungen des Herrn Dr. Beer hierüber daselbt 1860, S. 157 ff. und Hamaskir 1860, S. 3. — Eine der gewagtesten Hypothesen des Herrn G. ist wohl die kühne Schöpfung eines eigens gebildeten Hymnologen unter dem Namen Simon ben Kaipha, der ein Vorläufer des Kalir, Jannai u. s. w. gewesen sein soll. Wir haben in dieser Zeitschrift (1858 S. 468) auf die alte Sage des berüchtigten, meist fabelhaften תולדות ישו (Wagenseil, Tela ignea p. 23) aufmerksam gemacht, wonach Simon Petrus der Verfasser von liturgischen Gebeten, Piutim, gewesen, und dass demselben z. B. die Hymne

אתן תהלה von R. Jakob Tam zugeschrieben wird. Herr Grätz, nachdem er die Sage angeführt, dass der Apostel Petrus ein Piut-Dichter gewesen sein soll, fährt dann fort: „Simon Kephas ist aber keine Mythe, sondern der Name eines jüdischen Poetan. Er kommt unter dem richtigen Namen Simon b. Kaipha als Verf. eines anderen Gebetes vor. Herz Treves in seinem kabbalistischen Tephilacommentar tradirt gelesen zu haben, Simon b. Kaipha sei der Verf. des Gebetes Nischmath: נשמת מצאתי בי שמעון בן כיפה יסדו ו"א שמעון בן שטח. Auch in einem handschriftl. Thephila-Commentar (nach dem Ritus von Troyes) kommt dasselbe vor: נשמת: שמעתי מר' יהודה בר' יעקב שרבי שמעון בן כיפא יסד נשמת עד מי ידמה לך (Mittheilung des Hrn. Kirchheim). Es ist zwar gar nicht daran zu denken, dass derselbe das genannte Gebetstück componirt hat, denn es war schon in der tanaïtischen Zeit vorhanden (vgl. Pesachim p. 118a) und wurde ברכת השיר genannt. Allein jedenfalls ist es sicher, dass es einen Dichter, einen Poetan, Namens Simon b. Kaipha gegeben hat, und demselben schrieb R. J. Tam aus alter Tradition die Aboda אחה כוננת zu. Ein Späterer nahm Veranlassung, von der Identität dieses Namens mit Simon Kephas oder dem Apostel Petrus die Erzählung zu conjecturiren, derselbe habe in diesem Piut den Widerruf seines christlichen Bekenntnisses und seinen Abfall von der Christuslehre bekunden wollen. Sicherlich entstand aus dieser schlechten Conjectur die Sage, dass Petrus ein Poetan gewesen u. s. w.“ — Wir wollen hier gar nicht besonders erst hervorheben, dass Herr Grätz nur dann mit solcher Gewissheit hätte seine Behauptung aufstellen können, wenn es ihm gelungen wäre, das Alter des Pseudepigraphi's תולדות ישו, das vielleicht bis zum 6. und 7. Jahrhundert hinaufreicht, worüber aber derselbe stillschweigend hinweggeht, festzustellen. Es sind dies Fragen, die bisher von jüdischen Gelehrten aus gewissen Rücksichten gänzlich umgangen wurden, und deren Lösung erst von der Zukunft erwartet werden kann, da zuvor die ältesten Manuscripte der genannten Toledot sorgfältig edirt werden müssen. Wir erinnern nur, dass schon die ältesten Kirchenväter, Justin und Origenes contra Celsum Schmähschriften gegen Christus gedenken, und dass die Gnostiker Gebete, Psalmen und Piutim, religiöse Gedichte, fabricirt haben, die den Aposteln u. dgl. in den Mund gelegt wur-

den. Apokryphen, die dem Apostel Petrus zugeschrieben werden, haben sich wohl hie und da erhalten, und es könnte sein, dass dem Verf. der Toledot ein gnostisches Apokryphon vorgelegen hat, worin Petrus als Piut-Dichter und vielleicht gar des Gebetes Nischmath erscheint. — Doch wir übergehen diese schwierigen Untersuchungen, auf die wir schon einmal (Monatsschrift 1858, S. 468) hingewiesen, und kehren zum eigentlichen Gegenstand unserer Forschung zurück. — Die Nachricht des Herz Treves und des Manuscripts bei Herrn Kirchheim — denen die Stelle im Talmud l. c. gewiss nicht unbekannt war — dass Simon Kaipha der Verf. des Nischmath wäre, fanden wir auch in dem sogenannten alten Commentar פירוש zu den Machsorim in Folio, und zwar in den Editionen von Sulzbach, Prag und Wien, mit folgenden Worten erwähnt: נשמת: מצאתי שמעון בן יפה יסדו. י"א שמעון בן שטח ורמז בו שמעון, ש', שוכן עד. מ', מי ידמה לך. ע', עד הנה עורונו. ו', ואילו פינו מלא. נ', נשמת.[1] Herr Landshuth in seinem trefflichen Sidur הגיון לב (Königsberg 1845) bemerkt bei dieser Stelle, dass ihm ein שמעון בן יפה völlig unbekannt sei. Allein unser שמעון בן יפה ist kein anderer als שמעון בן כיפה. Der alte Commentator fand nämlich שמעון כיפה יסדו, und daraus wurde dann wegen der Aehnlichkeit des ב mit כ leicht, da man das Wort ביפה als eine Abbreviatur betrachtete und auflöste, שמעון בן יפה gemacht. Uebrigens ist Simon ben Kaipha mit Simon Kaipha identisch, und die Alten machten aus dem Epitheton כיפה, Fels, Petrus, einen Eigennamen des Vaters von Simon Petrus שמעון בן כיפא — und aus Simon Petrus entstand Simon ben Petrus, d. h. Simon, der Fels oder der Felsensohn. Ueberhaupt ist die letztere Form שמעון בן כיפא dem Geiste der syrischen und chaldäischen Sprache viel angemessener als שמעון כיפא, da die Zusammensetzung der Hauptwörter mit בר und בן hier sehr beliebt und häufig ist — und wahrscheinlich hat die Stelle Matth. 16, 18 und Joh. 1, 43 ursprünglich also gelautet, obschon der Syrer streng nach dem Griechischen übersetzt[2]).

---

[1]) Aus diesem Akrostichon geht auch die richtige Lesart, die auch Abudirahim hat, nämlich ואלו für אלו, hervor. Auch Maimuni, Tephila hat unsere Lesart mit ו. Vgl. Berachot 59b und Taanit 6b und vorzüglich die Anmerkungen bei Landshut l. c.

[2]) Schon bei Wagenseil kommen beide: שמעון קיפא u. ר' שמעון בן קיפא

Gegen diese Tradition von der Autorschaft des Apostel Petrus streitet aber durchaus nicht der Bericht des Talmuds, dass das Gebet Nischmath zur Zeit der Tanaïm bereits im Gebrauche, da ja Petrus ebenfalls ein Zeitgenosse der Tanaïm war. Doch ist die Meinung des R. Jochanan, dass unter ברכת השיר gerade Nischmath verstanden sei, selbst noch hypothetisch. (Vgl. Pesachim 118a u. Landshut l. c.) — Wir hätten nun zwei Hymnen (denn Nischmath wurde bei den Alten sehr hoch gehalten, כי הוא שבח כמו שיר השירים heisst es in dem erwähnten Machsor-Commentar der vollständigen Sulzbacher Ausgabe), die dem Apostel Simon Petrus oder Kephas zugeschrieben werden, und zwar die Introduction אתן תהלה zur Aboda אתה כוננת und Nischmath. Wir können freilich die inneren Gründe nicht angeben, warum gerade die Hymne אתן תהלה dem Apostel zugeeignet wird, da wir diesen bei den alten Rabbinen berühmten Piut nicht kennen. Die Herausgeber der Sammelschrift קובץ מ"י נאונים S. 111, welche die Aboda אתה כוננת abgedruckt, haben die Einleitung, רשות, nämlich אתן תהלה nicht mit aufgenommen, und wir können auch nicht beurtheilen, ob dieser Reschut mit der darauf folgenden Aboda wirklich von einem Verfasser herrührt, wie Herr G. behauptet, oder, was auch viel wahrscheinlicher ist, ob nicht dieselbe von einem älteren Dichter verfasst und erst später als Einleitung zur Aboda אתה כוננת, die dem Jose ben Jose zugeschrieben wird, hinzugefügt wurde; denn an den beiden bei Grätz citirten Stellen ist nur von אתן תהלה die Rede. — Bei dem Gebete Nischmath hingegen glauben wir die tiefer liegenden Gründe dieser Sage finden zu können, und wenn auch H. Grätz dieselbe als Wahnsinn behandelt, so muss man doch wenigstens zugeben, dass eben tiefer Sinn in diesem Wahnsinn liegt.

Wir haben bereits in unserem kleinen mehrerwähnten Artikel angedeutet, dass der Verf. der תולדות ישו genauere Kenntniss von dem heftigen unversöhnlichen Streite und der bittern Feindseligkeit des Petrus und Paulus, wovon sich noch viele

---

vor, und es scheint der Name שמעון בן כיפא blos die syrische Form für Simon Kephas zu sein. Warum bei Wagenseil Kephas mit א und bei den Rabbinen mit ה, wie die Lesart sich auch im Buche Chassidmi § 191 schon findet, ist uns nicht bekannt.

Spuren bei den Kirchenvätern erhalten, gehabt, und höchst wahrscheinlich aus solchen ebionitischen Quellen geschöpft hat. Das Verhältniss des Petrus zu Paulus ist im N. T. und namentlich in der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus, trotz des eifrigen Bemühens, dasselbe in Harmonie und Einklang zu bringen, voll Widersprüche und Zweideutigkeiten. (Vgl. Winer, bibl. Handwörterb. s. v. Paulus.) Ueber die Zerwürfnisse und Spaltungen klagt Paulus an vielen Stellen, wie z. B. 1. Corinth. 1, 12. 3, 4 u. 22: „Ich sage aber davon, dass unter euch Einer spricht: Ich bin Paulisch; der Andere: Ich bin Apollisch; der Dritte: Ich bin Kephisch; der Vierte: Ich bin Christlich.“ Galat. 2, 7—16 wirft Paulus dem Petrus Heuchelei und Perfidie vor. 2. Corinth. 11, 3. 4 u. 12, wo Paulus sich beklagt über die Spaltungen und Parteiungen, welche sein Ansehen untergraben und ihn nicht als echten und legitimen Apostel anerkennen wollen. Ibid. 11, 5. Diese heftige Polemik währte lange Zeit hindurch und wurde mit der grössten Erbitterung geführt. Die Ebioniten, sagt Schwegler, Nachapostol. Zeitalter I. 171, sahen in Paulus fortwährend nur einen Apostaten vom Gesetze, sie verwarfen seine Briefe und verfolgten ihn mit den leidenschaftlichsten Schmähungen. Sie behaupten von ihm, wie Epiphan. Haer. 30, 16 u. 25 berichtet, er sei von Geburt gar kein Jude, sondern ein Grieche gewesen und, von heidnischen Eltern abstammend, erst später ein Proselyt geworden. Um seine Feindseligkeit gegen die jüdische Religion psychologisch zu erklären, verbreiteten sie die Sage, er habe, obwohl von Geburt Heide, um die Tochter des jüdischen Hohepriesters geworben, und zu diesem Behufe sich beschneiden lassen; da er jedoch seine Absicht nicht erreicht, habe er aus Rachsucht gegen Beschneidung, Sabbath und mosaisches Gesetz geschrieben. Die Spuren dieser ebionitischen Feindseligkeit gegen Paulus ziehen sich durch die ganze judenchristliche Literatur des nachapostolischen Zeitalters hindurch. Wie ihn schon die Apokalypse (21, 14) indirect aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen, ja ihn nicht undeutlich als falschen Apostel bezeichnet hatte, so sucht ihn die älteste kirchliche Ueberlieferung hinauszudrängen, herabzusetzen, hinter Petrus zurückzustellen u. s. w. Es sind uns zu wenig literarische Dokumente aus jenem Zeitraume geblieben, um eine vollständigere Reihe von polemischen Aeusserungen etc. aufführen

zu können u. s. w. Doch ziehen die klementinischen Homilien mit der ganzen Heftigkeit einer confessionellen Polemik gegen den Irrlehrer und Volksverführer, den Eindringling in's Apostelamt, den Apostaten vom Gesetz, den Herold eines neuen Heidenthums zu Feld. — Werfen wir nur noch einen flüchtigen Blick auf die klementinischen Homilien (nach der Darstellung von Schwegler, ibid. 365), deren Hauptinhalt eben die Streitunterredungen des Apostels Petrus und des Magiers Simon, des Collectiv-Repräsentanten aller und jeder Ketzerei, bilden. Hier tritt nämlich Petrus als Apologet des Judenthums auf, da die echt-mosaische und christliche Religion identisch ist, so dass also der echte Jude dieselbe Wahrheit besitzt wie der Christ, und es nicht mehr nöthig ist, den im mosaischen Gesetz unterrichteten Juden die Lehre Christi zu verkünden, oder den Christen die Lehre des Moses. Die wesentlichen Theile der wahren Religion sind: Die Erkenntniss und Verehrung Eines Gottes, des Weltschöpfers, und der Glaube an ein zukünftiges Leben. Die Lehre von der Einheit Gottes wird ausdrücklich als Hauptlehre (Hom. III, 3. XIII, 4) der wahren Religion, als Grenzscheide von Wahrheit und Irrthum, als wesentlicher Inhalt und kurze Summe des Christenthums bezeichnet, und gegen die gnostische Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer, sowie gegen alle Versuche einer Hypostasirung der trinitarischen Unterschiede, namentlich gegen die Lehre von der Gottheit Christi, auf's Nachdrücklichste vertheidigt. Ebenso ist nach den Vorstellungen der Homilien der Zustand der Menschheit ein sittlich vollkommener, der zur Heiligkeit befähigt und der Willensfreiheit vollkommen theilhaftig ist — und wegen der Läugnung der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit wird daher das Werk Christi blos auf das prophetische Amt, die Verkündigung der Wahrheit, beschränkt. Von einem versöhnenden Tode Christi und überhaupt von einer Versöhnungsidee konnte natürlich in einem System nicht die Rede sein, das dem Menschen auch im Zustande der Sünde fortwährend noch das Vermögen der Freiheit zuschreibt, das die Sünde nicht als habituellen Zustand, sondern nur als einzelne Handlung anerkennt.

Aus solchen Berichten und Darstellungen hat der Pseudepigraph der Geburtsgeschichte Jeschu geschöpft, und darum lässt er Simon Kaipha im Gegensatze zu Paulus, der hier unter dem

Namen Elias auftritt und die Abrogirung des mosaischen Gesetzes fordert, treu der Lehre des Judenthums bleibend, sein Leben beschliessen, und in seiner Abgeschiedenheit Piutim, die er in Israel verbreiten lässt, verfassen. Unter diesen Piutim wird auch das Gebet Nischmath gezählt, weil hierin am schlagendsten der Gegensatz zur paulinischen Lehre von der Gottheit Christi, und der Gerechtigkeit von der Gnade und Versöhnung sich manifestirt. Man betrachtete dieses Loblied als eine Negation der kirchlichen Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung, von der Trinität und der Taufe, ja als eigens dazu gedichtet, um eben am Pessach, am Stiftungsfeste der christlichen Religion, den ganzen Widerspruch des Judenthums gegen diese neue Lehre zu constatiren. — Wir brauchen nur auf einige Stellen der Briefe des Paulus hinzuweisen, und an die von den Kirchenvätern weiter ausgebildete Lehre von der Trinität und Erbsünde zu erinnern, um den klarsten und deutlichsten Commentar des נשמת dadurch zu gewinnen. Vgl. Römer c. 3 u. 4; 5, 12—21; 6, 3—10; 9, 11—17; 10, 6—10; Corinth. c. 15 und Colosser 1, 12—20, nebst den Parallelstellen. Besonders ist die letztere Stelle bezeichnend, die wir hier auch als zur Folie dienend anführen wollen: „Und danksaget dem Vater, der uns tüchtig gemacht hat zu dem Erbtheil der Heiligen im Licht; welcher uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniss, und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes; an welchem wir haben Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden; welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn durch ihn ist Alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, beides, die Thronen und Herrschaften, und Fürstenthümer und Obrigkeiten; es ist Alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor Allen, und es besteht Alles in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeine; welcher ist der Anfang und der Erstgeborene von den Todten, auf dass er in allen Dingen den Vorgang habe. Denn es ist das Wohlgefallen gewesen, dass in ihm alle Fülle wohnen solle. Und Alles durch ihn versöhnet würde zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel, damit, dass er Frieden machte durch das Blut an seinem Kreuz durch sich selbst u. s. w. Nun aber hat er euch

versöhnet mit dem Leibe seines Fleisches durch den Tod u. s. w.“ — Frei von allen dogmatischen Fesseln, die da erst den Menschen zum Sclaven der Hölle und der Finsterniss machen, um ihn dann zu erlösen und in das Reich des Lichtes zu versetzen, stimmt unser Lied einen höheren Ton an, in dem auch alle Geschöpfe und Kreaturen froh übereinstimmen, weil sie in dem Allvater von Ewigkeit zu Ewigkeit ihren Erlöser und Retter, der da die Todten auferwecket und fortwährend Wunder ohne Zahl thut, innig verehren. „נשמת כל חי תברך וכו׳: Der Odem alles Lebenden lobe deinen Namen, o Herr, unser Gott, und der Geist aller Kreaturen verherrliche, o König, deinen Ruhm. מן העולם וכו׳. Von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott, und ausser dir gibt es keinen Erlöser und Helfer, der da erlöset und errettet, und sich erbarmet in jeglicher Zeit der Noth; wir haben keinen König ausser dir. אלהי הראשונים וכו׳: Gott der Vorwelt und der Nachwelt, Schöpfer aller Kreaturen, der da seine Welt lenkt in seiner Gnade, und seine Geschöpfe alle in Barmherzigkeit und Liebe. ויי׳ לא ינום ולא יישן המעורר וכו׳. Gott, der schläft nicht und schlummert nicht; er ist's, der da weckt die Schlafenden, belebt die Todten (nach spanischem Ritus מחיה מתים), löset die Gebundenen und richtet auf die Gebeugten u. s. w. u. s. w. Du hast, o Herr, uns aus Mizraim erlöset u. s. w. Bis hieher hast du uns geholfen in deiner Barmherzigkeit, uns nicht verlassen in deiner milden Huld. Darum sollen die Glieder, die du uns gegeben, Geist und Seele, die du uns eingehaucht u. s. w. sollen dir danken und preisen deinen herrlichen Namen. Denn jeder Mund soll dir danken, jede Zunge dir schwören, jedes Knie dir beugen u. s. w. u. s. w. Wer ist dir gleich? Wer dir ähnlich? Wer kommt nur irgend in Vergleich mit dir? Mit dir — dem grossen, allmächtigen, furchtbaren Gott, dem Allerhöchsten, Schöpfer des Himmels und der Erde u. s. w.“ — Wir haben hier zwei Gegenstücke an einander gereiht, welche sich wechselseitig beleuchten, und jeder Unbefangene wird gestehen, dass der Vergleich zu Gunsten des Nischmath ausfallen muss, weil hier die erhabensten Begriffe von Gott, dem Schöpfer des Alls, der da ist gegen alle seine Geschöpfe barmherzig, gnädig, langmüthig und reich an Huld und Treue (2. B. M. 34, 6) — und von dem Verhältnisse der Menschen zum Allvater, der stets durch alle Zeiten und Jahrhunderte

seine Menschenkinder in Liebe und Huld leitet und führt, mit begeisternden Worten ausgesprochen sind. Da wird ferner jede leise Spur von einem Sohne Gottes und einer Erbsünde, die die Menschen bis zum Erlösungstode Christi in die Hölle und in das Fegfeuer verweisen, die die Seligkeit der Kinder Gottes von der Taufe, von der, nicht durch selbsteigene Verdienste erwirkten, sondern allein von aussen kommenden und zugebrachten Gnade um Christi willen abhängig macht u. dgl. u. dgl., ausdrücklich negirt — und als die Kehrseite dieser Dogmen gerade stark betont, dass die Seelen aller Kreaturen, nicht blos „die er durch das Blut seines Sohnes tüchtig gemacht hat zu dem Erbtheil der Heiligen im Licht," Gott den Herrn loben sollen, denn wir haben keinen Erlöser ausser dir, der uns erlöset von der Obrigkeit der Finsterniss durch seine Liebe und Barmherzigkeit und nicht durch das Blut seines Sohnes u. s. w. — Wir müssten zu weitläufig sein, wenn wir das ganze Loblied auf diese Weise commentiren wollten, und darum wollen wir nur noch die eine Stelle nach Maimuni's Lesart (welche mit Beziehung aus Jerem. 10, 10 richtiger ist) citiren, die auf die bereits angemerkten Stellen Corinth. 15, 12—25 ein eigenthümliches Schlaglicht wirft: ויי׳ אלהים אמת לא ינום ולא יישן המעורר ישנים וכו׳. Wahrscheinlich hat also diese Stelle nach Jerem. 10, 10 vollständig gelautet: Aber der ewige Gott ist Wahrheit, er ist ein lebendiger Gott und ein ewiger König, er schläft nicht und schlummert nicht. Er ist's, der erwecket die Schlafenden und belebt die Todten (Daniel 12, 2) u. s. w. u. s. w. — Dagegen lehrt Paulus: „So aber Christus gepredigt wird, dass er sei von den Todten auferstanden, wie sagen denn Etliche unter euch, die Auferstehung der Todten sei nichts? Ist aber die Auferstehung der Todten nichts, so ist auch Christus nicht auferstanden u. s. w., so ist auch unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich u. s. w. Denn so die Todten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden. So sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren u. s. w. Nun aber ist Christus auferstanden von den Todten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen. Sintemal durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung der Todten kommt.

Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo Alle lebendig gemacht werden u. s. w.“

Wahrlich, es liessen sich diese Parallelen noch weiter nachweisen; aber wir glauben, dass der Leser, der uns bisher aufmerksam gefolgt, das Uebrige leicht selbst ergänzen und auch die inneren Gründe billigen wird, warum die ebionitisch gefärbte Sage im תולדות ישו, die da, als Opposition gegen Paulus, das paulinische Christenthum von Petrus verleugnen und revociren lässt, gerade das Gebet Nischmath zum Behufe dieser Revocation und Negation gewählt hat. Die Wahl konnte, wie jedermann zugeben muss, nicht besser getroffen werden — und ein Ebionit konnte leicht dieses Gebet auf Petrus (wie dessen Lehre in den klementinischen Homilien z. B. dargestellt wird) übertragen und ihm diesen Protest gegen Paulus in den Mund legen.

Wir lassen die Wahrheit dieser Sage völlig dahingestellt, ob wirklich Simon Kephas, oder ein Ebionit, oder endlich Simon ben Schetach das Nischmath verfasst habe; aber immerhin ist es bemerkenswerth, dass dasselbe für die Liturgie des Pesach am Schlusse des Hallel bestimmt wurde, wodurch die demselben vindicirte Negation der Hauptlehren der christlichen Dogmatik und Erlösungsidee viel an Wahrscheinlichkeit gewinnt, und wobei das ויי אלהים אמת, הוא אלהים חיים, לא ינום ולא יישן וכו' nicht zutreffender gewählt werden konnte. Jedenfalls ist es gewiss und sichergestellt, dass die geistreiche Conjectur des H. Grätz, dass ungefähr im 8. Jahrhundert ein R. Simon b. Kaipha als Dichter und Liturgist geblüht, keinen eigentlichen Halt habe. Unter diesem Namen ist immer der Apostel Petrus gemeint, der auch bei Wagenseil p. 23 einmal רבי שמעון קיפא und p. 21 שמעון בן קיפא genannt wird[1]).

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie lassen sich wohl nicht mehr genau und mit Gewissheit angeben, da wir viele Gebete und Piutim haben, die von der Saburäer-Periode, zwischen dem 5ten und 6ten Jahrhundert, herdatiren. Wir nennen

[1]) Eine ähnliche Sage von einem Apostaten Andreas, der ebenfalls liturgische Gebete verfasst haben soll, und die von seinen Zeitgenossen eingeführt wurden, weil sich der Apostat gegen seine Stammesgenossen wohlwollend und brüderlich zeigte, führt auch H. Landshut, Amuda Aboda I, 46, an. Bekanntlich hiess auch der Bruder des Petrus Andreas?!

hier nur aus unserem Gebetbuche: הכל יודך; אל ארון; לאל אשר שבת; אתה קדשת; ישמח משה; אתה אחד; אוחילה לאל; היום הרת עולם. אתה כוננת עולם מראש ישרת חבל; ובכן תן פחדך; אתה הבדלת; על הכל יתגדל וכו' עיין מס' סופרים. Ferner werden von den ältesten Geonim bereits Aboda und Selichot, sowie Piutim, als bekannt angeführt, und Amram b. Scheschna nahm schon so manche in seinen Sidur auf. Ebenso citirt Saadia Gaon, Emunoth Ab. 5, 3 folgende Stücke: אתה מבין שרעפי לב. אל תבוא עמנו בתוכחות. ארון כל פועל והדומה להם, wovon blos Atta Mebin bekannt ist und von Dukes (Ehrensäulen 95) aus einem romanischen Machsor veröffentlicht wurde. Es tragen diese religiösen Poesien einen einfachen, wenig schwunghaften Charakter an sich, aber sie sind im Vergleiche zu den schweren und gekünstelten Dichtungen eines Kalir u. s. w. wahre Meisterwerke zu nennen; es scheint demnach, dass die sogenannte neuhebräische Poesie Kalir's u. dergl. im 9. Jahrhundert gegen die frühere Periode der Saburäer bedeutende Rückschritte gemacht hat. Gerade in dem Jahrhundert, das die jüdischen Geschichtschreiber als steril und unfruchtbar zu bezeichnen gewohnt sind, sind die Anfänge der religiösen Gesänge zu suchen, und die Periode, der wir den Ausbau und die Vervollständigung unseres Kalendersystems verdanken (vgl. unsern Artikel, Der Hillel'sche Kalender, Monatsschrift 1857, 264 ff.), war auch auf dem Gebiete der Poesie fruchtbar und segenreich. Bald darauf begann das masoretische und grammatische Studium in Aufnahme zu kommen, das freilich für das frische Emporblühen der hebräischen Sprache nur förderlich sein musste. Herr Dr. Zunz hat (Gottesd. Vorträge, Ritus des synagog. Gottesdienstes) diesen Gegenstand besonders in Betreff der älteren Gebete aus der Tanaïm- und Emoraïmzeit behandelt; aber an einer Geschichte der genetischen Entwicklung der Gebete und Piutim fehlt es noch immer, da überhaupt die Vorstudien dazu noch nicht beendigt sind, obschon in unserer Zeit durch die Auffindung der Sidurim des Amram und Saadia Gaon, des Machsor Vitri und anderer wichtigen Manuscripte, deren theilweise Veröffentlichung gewiss wünschenswerth wäre, ein grosser Fortschritt geschehen ist. — Merkwürdig ist die Behauptung des R. Jehuda Hathasid im Buche Chasidim § 781, dass die neuhebräische Poesie mit Reim und Metrum aus Wetteifer entstanden ist, indem,

wie man heute sagen würde, reformistische Juden sagten, dass die Gedichte in den fremden Sprachen viel gediegener sind, als die schmucklosen hebräischen Verse: כשגלו ישראל היו אומרים הפריצים שירי גוים יפים המתוקנים במשקל לכך התחילו ישראל לעשות חרוזים. (Vgl. Meor Enaim cap. 60.) Immerhin ist diese Bemerkung (die vorhergehende Stelle ist corrumpirt) sehr wichtig, und man sieht daraus, wie sehr die Alten sich bemüheten, fremdländische Pflanzen oft auf heimischem Boden anzubauen, so sie daraus für das Allgemeine einen Nutzen und Vortheil sich versprachen. — Uebrigens hatten die Alten auch ihre Gebetbuchstreitigkeiten, da die Gemeindeglieder sich zuweilen nicht über die Wahl der Piutim einigen konnten; so z. B. wollte der eine die Piutim des R. Meschullam verwerfen und wahrscheinlich dafür andere einführen. Das Buch Chasidim § 607 spricht sich heftig gegen solche Willkürlichkeiten aus:

ויש שימות שמשנה מנהג הראשונים כגון פיוטין שהורגלו לומר קרובץ דרבינו משולם שאחד אומר קרובץ אחרת ומרת בתוך ל'. ואחר לא דצה לומר אין צור (?) חלף ומת. שאין עון זה מן התורה אלא אל תשיג גבול עולם.[1]

Wir wollen noch im Vorbeigehen bemerken, dass ib. § 1092 das bekannte Ahallela für das Mussaf des Neujahrs angeführt wird — und dass die Mystik, wie z. B. R. Isak Loria, aus ganz anderen und eigenthümlichen Gründen für die Unveränderlichkeit des Usus, Minhag, in Hinsicht der Piutim sich ausgesprochen hat. Besonders trug dazu viel bei das Aufblühen der Pseudepigraphie, die die Mystik begünstigte, welche oft die werthlosesten Produkte den berühmtesten Tanaïm, R. Akiba, R. Ismael u. s. w. zutheilte, und ihnen dadurch einen heiligen Schein verlieh, der zur grössten Ehrfurcht mahnte. (Vgl. Dukes

[1]) Wir können es nicht unterlassen, folgende interessante Stelle, § 302, aus dem Buche Chasidim, über den Gebrauch der Cantelineen beim Vorlesen des Pentateuchs und der Propheten, gewöhnlich Trop genannt, zu citiren:

לא תשיג וכו' שובלו ראשונים שתקנו הנגונים שלא יאמר שלא תהדה לנביאים, ושל נביאים לתורה, ושל כתובים לתורה ולנביאים אלא כל נגון כמו שהוא מתוקן. שהכל הלכה למשה מסיני שנאמר יענו בקול.

Man kann auch hier sehen, wie die Alten es mit dem Ausdrucke Halacha le-Mosche gemeint, da sie jeden alten Gebrauch damit bezeichneten, und zwar blos als eine sprichwörtliche Redensart und im uneigentlichen Sinne.

zur Kenntniss 144, wo die Stellen angeführt sind.) Hingegen haben die neueren Kabbalisten und die Chassidim in Polen den spanischen Ritus dem deutschen vorgezogen, und R. Nathan Adler wollte auch den spanischen Ritus in Frankfurt a./M. einführen, wie R. Moses Sofer, Chatham Sofer. O. Ch. Brief 15, erzählt.

Abgaben, welche die Juden im Burgau zu bezahlen hatten.

Urkundlich mitgetheilt von G. Wolf.

Der Bergmann, der in den Eingeweiden der Erde herumwühlt, ruft ein Glück auf, wenn er einen Schacht entdeckt; der Geschichtsforscher, welcher in verstaubten, vergilbten Urkunden studirt, freut sich nicht minder, wenn er etwas Neues und Interessantes entdeckt. Dem jüdischen Geschichtsforscher wird diese Freude des Findens öfters schwer vergällt, denn der Fund gibt gewöhnlich einen neuen Beweis für die Härte und Grausamkeit der Christen gegen die Juden. Ein erhebendes Moment bieten jedoch diese Forschungen: Sie zeugen von der wahrhaft sittlichen Grösse der Juden und von der reinigenden und läuternden Kraft des Judenthums. Wie käme es sonst, dass bei der raffinirten Tücke und Bosheit von Aussen, das jüdische Volk weich und gutmüthig geblieben ist? Aller Bedrückungen zum Trotze behielt der Geist der Juden stete Spannkraft, ungeachtet aller Gelderpressungen haben sie stets offene Hand gehabt, um das Elend zu mildern und zu lindern. Sonderbar genug, beschuldigte man die Juden der Habgier, während man alle möglichen Mittel anwendete, um die Sparpfennige des Juden in gesetzlicher oder ungesetzlicher Weise herauszulocken und zu fordern.

Wir bringen hier einen Beitrag zu den Judensteuern, welche die Juden im Burgau noch im Jahre 1782 zu entrichten hatten. Ausser den Steuern, die sie zu Hause bezahlen mussten, waren sie auch genöthigt, überall Steuer zu zahlen, wohin sie reisten und sich zeitweilig aufhielten. Jedes Land, jedes Ländchen, jede Stadt, jedes Dorf forderte seinen Preis, wenn ein Jude daselbst athmen wollte. Es ist bekannt, dass die Juden Begleitung zu ihrer Beschützung erhielten, welche sie bezahlen mussten. In Nürnberg bestand diese Begleitung — wie aus beiliegendem Documente hervorgeht — aus einem alten Weibe.

Wir lassen nun das Verzeichniss folgen:	fl.	kr.
In Aalen, Reichsstadt, beim Eintritte	—	6
„ Augsburg, jeden Tag	1	36
dem begleitenden Soldaten . . .	—	20
„ Alschhaussen, dem deutschen Orden gehörig	—	2
„ Arnet, ohnweit Ulm, dto.	—	30
„ Babenhausen (Graf Fugger)	—	3
„ Bellenberg	—	1
„ Biberach, Reichsstadt, jeden Tag	—	18
„ Bamberg, in der Stadt	—	10
Umgebung	—	3¾
„ Cassel	—	10
„ Braunschweig, Wolfenbüttel (Messzeit) . .	9	—
„ Brandenburg, Churfürstenth., an mehr. Orten	—	1½
Culmbach, jeden Tag	—	22½
Onolzbach, dto.	—	17
„ Baiern, Churfürstenth., in und aus dem Lande	—	34
für jeden Tag	—	5
„ Cöln, alle 24 Stunden	5	—
„ Cassel, Stadt	—	10
„ Dunkelspiel, Stadt	—	10
„ Detlang (Graf Montfort)	—	5
„ Ditling, Stadt	—	6
über Nacht	—	6
an Jahrmärkten	—	12
„ Donauwörth, Brückengeld	—	2
Pflastergeld	—	3
der Wacht	—	3
Leibzoll, alle Tage	—	22
unterm Thor hinaus	—	1
„ Dintfurt (Graf Pappenheim)	—	10
„ Elwang, alle 24 Stunden	—	20
„ Essling, Reichsstadt	—	8
„ Füssen (Bischof von Augsburg), jeden Tag .	—	4
und vor ein paar Basch	—	4
„ Giengen, Reichsstadt, täglich	—	20
„ Hailbron, dto.	—	10
„ Hall, dto.	—	20
„ Hainberg, Grafschaft	—	15

	fl.	kr.
In Herling	—	27
„ Hochelo, wenn der Jude reitet	1	—
„ Imenstadt (Graf Königseck)	—	12
„ Illeraichen	—	1
„ Illerassen	—	1
„ Ihne, Reichsstadt, täglich	—	8
„ Kaufbayern, hinter der Stadt	—	6
durch die Stadt	—	28
über Nacht	—	20
„ Kempten	—	30
„ Kettenshaussen, bei der Durchpassirung	—	3
„ Laupheim	—	6
an Marktzeiten	—	12
„ Leitkirch	—	10
„ Landau	—	28
„ Lindau 20 bis	—	30
„ Lauingen, Tolleranzzoll	—	15
Leibzoll	—	15

(NB. Also wird er in allen Pfalzortschaften observirt.)

In Lumbach, täglich	—	22½
„ Mundtheim, alle 24 Stunden	—	17
der Herrschaft pro Tag	—	3½
„ Meiningen	—	10
„ Messkirch	—	7½
„ Nösselwang (Bischof v. Augsburg)	—	12
und vor ein paar Basch	—	12
„ Nördling, jeden Tag	—	10
„ Nürnberg, dto.	1	30
dem begleitenden alten Weib	—	20
„ Neuburg, in jedem Ort	—	15⅝
über Nacht	—	30
so man handelt	5	—
„ Otting-Wallerstein, in und ausser Land	—	24
„ Offenburg, in jedem Orte	—	10
„ Ohnolzbach, Marggrafthum	—	17
„ Pfurlendorf, Stadt	—	4
„ Pfrondten, bischöflich	—	12
„ Regensburg	2	45
„ Reutling	—	10

	fl.	kr.
In Rottenburg a. d. Tauber . . verschieden.		
„ Ravenspurg (allda wird kein Jude passirt, ausser er habe bey löbl. Landgerichte geschäffte, wo sodann dem in und aus der Stadt beglaitenden Soldath zu bezahlen hat	—	30
„ Sonthofen (Bischof von Augsburg)	—	12½
„ Schussenrin, Kloster	—	2
„ Schweinfurt	—	3
„ Speyer	—	10
„ Strassburg	1	22½
„ Schwäbisch Gmind, alle Stunde	5	—
„ Trücksässisch Gebiet, alle Tage	—	4
„ Türkheim	—	1
„ Ullm, beim Eingang	—	20
dem Trabanten pro Tag	—	20
über Nacht	—	20
vor der Stadt vorbei marschiren . . .	—	15
„ Würtemberg, Herzogthum	—	44
„ Weingarten	—	6
„ Wimpfen	—	24
„ Würzburg, alle Tage	—	20
in der Stadt Weiteres vor das Commandantenzeichen	—	30
durch Dreiland	1	42
„ Yssin, Reichsstadt	—	4
„ Zöll am Bodensee	—	3

(NB. Für reitende und fahrende das Duplum zu entrichten. Man kann sich jedoch deren nicht entrichten.)

Die Juden im Burgau zahlten in ihrer Heimath folgende Steuern: Schutz-, Jäger-, Lebzelten-, Zollsteuer und Todfallgelder. Die Jägersteuer betrug im Jahre 1772 1000 fl. Wir wissen jedoch nicht, wofür diese entrichtet wurde.

Recensionen und Anzeigen.

Vorträge zur Förderung der Humanität. Von Dr. L. Adler, kurfürstl. hess. Landrabbiner. Kassel. Messner'sche Buchhandlung. 1860.

Achtzehn Vorträge, ursprünglich in jüdischen Kreisen gehalten, werden hier veröffentlicht, „um dazu beizutragen, dass das Verhältniss zwischen Christen und Juden sich immer mehr den Principien der Humanität entsprechend gestalte.“ Zu diesem Zwecke erörtert der Herr Verf. neben rein religiösen Fragen auch manche von socialem Interesse (z. B. „Woher kommt die Klage über zunehmende Armuth?“), indem er in dem Einflusse der Religion auf das Leben das sicherste Mittel und die festeste Garantie für die immer mehr fortschreitende Humanität erblickt, zu deren Endergebnissen auch die Gleichberechtigung und Gleichstellung aller Confessionen gehört. Das Buch ist zum „Volksbuch“ bestimmt und soll namentlich der aus Unkenntniss der jüdischen Lehre hervorgegangenen lieblosen Be- und Verurtheilung der Juden entgegenarbeiten, und gerade dieser gegenüber die ewigen Humanitätsprincipien des Judenthums betonen.

Wir haben uns aufrichtig gefreut über die echt menschliche und darum eben „jüdische“ Gesinnung, die wir in den Vorträgen gefunden, und die Wärme der Empfindung, mit der sie geschrieben, legt ein ehrenvolles Zeugniss von dem sittlichen Ernst und dem Eifer ab, mit dem der Verf. sich seiner Aufgabe entledigt; wir sind gewiss, dass manches Saatkorn auf weichen Boden fallen, mancher Gedanke in dem Herzen der Leser zünden wird — soweit das Buch für jüdische Leser bestimmt ist. Anders verhält es sich mit der vom Verf. beabsichtigten und erwarteten Wirkung auf Nichtjuden. Er lässt sich hierin unseres Erachtens von seiner idealen Anschauung etwas hinreissen, und vergisst, dass neben dem zu allgemeinen Titel des Buches, auch die Stellung des Verf. im Leben, und Inhalt und Form des Werkes diesem Bestreben hemmend in den Weg treten müssen. Denn die Vorträge sind im Ganzen und Grossen nichts mehr und nichts weniger, als Predigten im Tone der Predigt aus dem Munde eines Rabbinen, und auf die aus diesen Umständen erwachsenden Nachtheile brauchen wir kaum hinzuweisen. Wir haben deshalb diese „Vorträge“ von vornherein nur als „Casualreden“ betrachtet, und wünschen denselben als solchen einen recht weiten Leserkreis. — Druck und Ausstattung sind empfehlend. 18.

Biblische Geschichte und Geschichte der Juden und des Judenthums bis zum Abschluss des Talmuds. Für die israel. Jugend bearbeitet von Leopold Breuer, emerit. Religionslehrer in Wien. Zwei Theile. Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage. Wien 1861, bei Wilhelm Braumüller.

Eine gute, den Stoff beherrschende, den richtigen Ton in der Diction und das rechte Mass in der Darstellung treffende und mit warmer Begeisterung geschriebene biblische und jüdische Geschichte bietet zugleich den Vortheil, dass sie jedes Religionsbuch überflüssig macht. Abstracte Dogmatik war nie Sache des Judenthums, diese ist erst durch den Drang der Zeitverhältnisse und innere Zwistigkeiten hineingekommen, und hat deshalb verdientermassen eine sehr stiefmütterliche Behandlung in der jüd. Literatur erhalten. Wer die Geschichte des Judenthums genau kennt, dem geht durch sie auch die Religion desselben auf, dem steht die auf geschichtlichen Grundfesten basirte Religion innerlich unerschütterlich fest, wie das nie wankende Geschichtsgebäude, und sie ist ihm kein in der Luft hängendes, an wandelbare Zeitphilosophie sich lehnendes Dogmensystem. Diesen längst ausgesprochenen Gedanken sehen wir in dem Eingangs genannten Werke vollständig bestätigt. Dasselbe entspricht in seinen zwei Theilen wie kein anderes uns bekanntes den nach obigen Grundsätzen an eine Bearbeitung der bibl.-jüd. Geschichte für Schulen zu stellenden Anforderungen in befriedigendster Weise. Was die Diction und Darstellungsweise anlangt, die ja im Grunde, da der Stoff ein gegebener ist, die Hauptsache bei der Abfassung einer solchen Geschichte sind und zum grossen Theil den Werth und die Brauchbarkeit des Buches bedingen, so hat der Verfasser die richtige Mitte zwischen trockener Geschichtserzählung und schwülstigem Pathos getroffen, es weht ein warmer, begeisternder Hauch in seiner Darstellung. Der Verfasser bekundet sich ferner auf jeder Seite als tüchtigen Schulmann. In dem ersten Theile, der bis zur „Einführung des Königthums" reicht, ist der gemüthliche Ton für Kinder eingehalten, und indem der Verfasser hie und da in seiner höchst anziehenden Erzählungsweise viele belehrende Bemerkungen und traditionelle Erklärungen einflicht, hat er den Reiz der alten, ewig-neuen Geschich-

ten um Bedeutendes gesteigert. Bei der Schöpfung des Menschen macht der Verf. auf den Unterschied derselben von der der Pflanzen und Thiere aufmerksam, und knüpft an die Ebenbildlichkeit des Menschen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Gelegentlich der göttlichen Zurechtweisung an Kain macht der Verf. einige feine Bemerkungen gegen die Theorie der Erbsünde, und führt in sehr passender Weise in einer Anm. hierzu die jedem Kinde bekannte Stelle aus dem Morgengebete an: Herr! die Seele, die Du mir gegeben, ist rein, d. h. frei von angestammter Sünde. An die Zehngebote knüpft der Verf. — nach Vorgang der alten אזהרות — in geschickter Verbindung auch die übrigen Gebote, so dass die Zehngebote gleichsam als die goldenen Ueberschriften der verschiedenen Gesetzes-Paragraphen erscheinen.

Im zweiten Theile und hauptsächlich in der Behandlung der nachexilischen Geschichte wird bei der mit Recht vorauszusetzenden wachsenden Reife der Schüler auch die Diction edler und schwungvoller, und die Behandlung des geschichtlichen Stoffes pragmatischer und gründlicher, so dass der Verf., bei der Mischna- und Talmudepoche angelangt, dem entwickeltern Verstande der Schüler angemessen, ausführlich auf die Construction und den Geist der Mischna- und Talmudwerke eingehen konnte. Die reiferen Schüler erhalten durch diese Abschnitte (S. 264—292) ein klar skizzirtes Bild von den riesenmässigen Geistesarbeiten der alten Lehrer, und sehen vor ihren Augen das historische Judenthum sich immer weiter ausbauen und immer fester begründen. Diese, in den meisten für die Schule bearbeiteten Geschichtsbüchern nicht behandelte innere Entwicklungsgeschichte des Judenthums hat der Verf., in geschickter Benutzung des „Darke ha-Mischna“ von dem Herrn Redacteur dieser Monatsschrift, schön und fasslich dargestellt, wie denn Herr Breuer überhaupt eine ziemliche Bekanntschaft mit den Quellen und den Hauptwerken der jüdischen Literatur verräth.

Wir heben unter vielem Verdienstlichen dieses Werkes auch das hervor, dass der Herr Verf. in den Abschnitten, wo er über das Leben und Wirken der Propheten handelt, auch poetische Uebersetzungen einzelner Kraftreden derselben mittheilt, was die begabteren Schüler sicherlich anspornen wird, das Wort

Gottes in der Originalsprache kennen zu lernen. Ja, wir hätten sogar gern gesehen, der Verf. hätte gar keinen Propheten leer ausgehen lassen, und hätte zur Charakterisirung jedes einzelnen der poetischen Bücher der heil. Schrift einige Geist und Inhalt bezeichnende Stellen übersetzt, z. B. aus den Proverbien, Hiob u. a.

Der Verf. macht auch hie und da manche neue exegetische Versuche, von denen jedoch mehrere, obschon sinnreich, als misslungen zu betrachten sein dürften. In dem Satze (Gen. 4, 1) קניתי איש וכו' das איש auf Adam zu beziehen „ich habe den Mann (sc. die Liebe meines Mannes) wiedergewonnen," ist zwar neu, aber nicht gut, weil grammatisch und lexicalisch ungerechtfertigt. Selbst wenn wir קנה als „wiedergewinnen" zuliessen, so dürfte aber keinesfalls so unbestimmt איש stehen, sondern es müsste — wie Genes. 29, 34 — אישי heissen. — S. 24 übersetzt der Verf. die Stelle (Genes. 21, 17) באשר הוא שם mit „auch hier ist er (Gott)," und begründet diese Uebersetzung durch folgende Bemerkung: Hagar, eine Egypterin, scheint den Gott Abraham's blos für einen Familienschutzgott gehalten zu haben, dessen schirmender Fürsorge sie sich nun, entfernt von Abraham's Hause, entzogen glaubte (vgl. Genes. 16, 13); der Engel Gottes belehrte sie in den Worten באשר הוא שם über die Allgegenwart Gottes (הוא auf Gott bezogen, באשר in der Bedeutung „weil, da" kommt auch Genes. 39, 23 vor)." Die Deutung ist schön und sinnig, bleibt aber deshalb doch nur eine freie Deutung, weil das den ganzen Nachdruck bewirkende „auch" im Hebräischen nicht ausgedrückt ist; es dürfte dann ein גם vor שם nicht fehlen. — Wie der Verf. S. 29 dazu kommt, das והיה באשר תריד mit „Jedoch, wenn du dich von ihm trennest" zu übersetzen, vermögen wir nicht einzusehen; es fehlt hierzu jeder Anhaltspunkt. Sehr zu bedauern ist, dass der Verf. bei seinen, ohnehin in einer Geschichte für die Schule zum mindesten überflüssigen exeget. Abschweifungen, so weit geht, auch Conjecturalkritik zu treiben. Wozu die S. 98 gemachte Bemerkung: „Zwischen dem Worte והכה und ארץ scheint ein Wort ausgefallen zu sein"! (Auf derselben Seite wäre אבי עד besser mit „Vater der Beute," als „unsterblicher Vater" zu übersetzen gewesen). S. 163 liefert der Verfasser auch ein Beispiel höherer Kritik; er sagt: „Wahrscheinlich ist

das Verzeichniss der Hohenpriester (Nehem. 12, 10—22) von einer späteren Hand, vielleicht als Randglossen, die dann in den Text übergegangen u. s. w.“ Wir begnügen uns, den Herrn Verf. nur pädagogischerseits zu interpelliren: Gehört dieser Wahrscheinlichkeitssatz in ein Geschichtsbuch für die Jugend?

Wir halten es zum Schlusse noch für Pflicht, hier auf einige factische Unrichtigkeiten in dem Buche aufmerksam zu machen, die bei einer etwaigen Umarbeitung dieses im Uebrigen so vortrefflichen Schulbuches berichtigt werden mögen. Dass der Verf. (S. 13) erst nach vierzigtägigem Regen Noa in die Arche eilen lässt, möge weniger betont werden, da der Wortlaut der Bibel (Genes. 7, 12 u. 13) diesen Sinn zulässt (?), und diese Ansicht auch im Midrasch schon ihre Vertretung findet (Genes. rabba z. St. נח מחוסר אמנה היה וכו׳). Aber dass Moses noch vor der Verfolgung des Pharao nach Midjan geflohen sei, ist schnurstracks gegen die Bibelangabe Exod. 2, 15. — S. 77 sagt der Verf., Moses hätte während vierzig Tage auf dem Sinai „die Gesetze und Anordnungen für Israel niedergeschrieben,“ während nach Exod. 34, 2 dies nur von den Zehngeboten gilt. Von der schriftlichen Aufzeichnung des übrigen Gesetzes seitens Moses ist erst Deuter. 31, 24 die Rede. — Was der Verf. gelegentlich der Tödtung des Sabbathentweihers in der Wüste im Namen unserer Weisen sagt, „der Sabbatbruch sei diesmal ohne vorausgegangene Warnung mit dem Tode bestraft worden, weil die Zeitumstände ein abschreckendes Beispiel erforderten,“ steht im directen Widerspruch mit Synhedrin 41a, woselbst gerade aus diesem Vorfalle die bibl. Begründung des „Vorherwarnens“ eruirt wird. — Dass S. 102 des Königs Amon Regierungszeit auf zwölf Jahre angegeben wird, ist wohl nur ein Druckfehler für zwei Jahre. — In das, was der Verf. über die Methodologie der Mischna sagt, hat sich ebenfalls manches Unrichtige mit eingeschlichen. Dass z. B. jede anonyme Mischna einer ר״ל״מ gleichkomme, ist nicht richtig, ferner ist es ungenau, Mischnajot, in denen neben der anonymen Ansicht noch „die abweichende Meinung Einzelner mit Namen Benannter, oder der Schul-Collegien, mit der Bezeichnung „die Weisen sagen,“ hinzugefügt wird,“ in die Kategorie der סתם משנה zu setzen (S. 267). Das Richtige hier-

über lehrt Frankel's „Darke ha-Mischna" p. 268 ff. — Noch ist zu berichtigen, was der Verf. II. S. 23 in der Anmerkung im Namen des R. Samuel ibn Chofni — der nicht R. Saadia's, sondern R. Haï's Schwiegervater war — mittheilt, „die Erscheinung des Propheten Samuel durch die Zauberin von Endor wäre ein Betrug von Seiten der Todtenbeschwörerin gewesen;" Sam. ibn Chofni fasst es als eine Traumerscheinung. (Cfr. Grätz, Gesch. d. Jud. VI, p. 12.)

Wir haben absichtlich mit grosser Genauigkeit die hie und da vorkommenden Ungenauigkeiten herausgehoben, um nach Abzug derselben das um so gewissenhaftere Urtheil über das Buch zu fällen, dass es sowohl nach pädagogischer als religiöser Seite hin ein gutes, allen jüd. Schulen zu empfehlendes Schulbuch sei. Auch die äussere Ausstattung des Buches, Druck und Papier ist vorzüglich. Die dritte Auflage ist um einen „Anhang" vermehrt, der einen kurzen Ueberblick der weiteren Geschichte der Juden, vom Abschluss des Talmuds bis auf unsere Tage, gibt. Rahmer.

Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan. Ein Beitrag zur biblischen Länder- und Völkerkunde, von Gustav Unruh. Mit einer Karte. Langensalza. Verlags-Comptoir. 1860.

Wissenschaftliche Stellung und Tendenz seines Buches gibt der Verf. in dem Vorworte an, wie folgt: „Der merkwürdige Zug des israelitischen Volkes aus Aegypten nach Canaan ist von jeher ein um so grösseres Räthsel gewesen, als sich die Geschichte desselben und der damit verbundenen Schicksale der Israeliten in den mosaischen Schriften auffallender Weise fast nur auf die beiden ersten und letzten Jahre seiner 41jährigen Dauer erstreckt. Der dazwischen liegende 37jährige Zeitraum war und blieb seither ein unerklärtes Problem. Das 4. Mos. 33, 18—34 enthaltene Verzeichniss der in diese Zwischenzeit fallenden Lagerstätten konnte schon um deswillen zur Aufklärung der Geschichte dieses Zuges nicht beitragen, weil man über deren Ortslage kaum eine Vermuthung aufzustellen sich getraute. Durch beharrliche Beschäftigung mit diesem interessanten Gegenstande ist es dem Verf. gelungen, nicht nur die Lage dieser und fast aller übrigen bisher nicht sicher bestimmt gewesenen Lagerstät-

ten nachweisen, sondern auch bemerkenswerthe Andeutungen über das Leben und Treiben der Israeliten während der in Dunkel gehüllten Periode machen zu können. Der Leser wird bei dieser Gelegenheit freilich Dinge an's Licht treten sehen, welche jenen alten Wanderern nichts weniger als zur Ehre gereichen."

„Was die vorliegende Schrift — sagt der Verf. ferner — ihrem Hauptthema nach betrifft, so wird sie um so mehr als eine aus selbstständigen Forschungen hervorgegangene auftreten können, als die seitherigen Commentatoren des israelitischen Zuges (z. B. Burckhardt, L. de Laborde, Niebuhr, Seetzen, K. v. Raumer, E. Robinson, G. H. von Schubert, K. Ritter u. s. w.) diesen Gegenstand im Ganzen nur mit wenig Glück behandelt, und eine grossentheils unrichtige und ausserdem auch lückenhafte Beschreibung des ganzen oder theilweisen Zuges geliefert haben. Es erschien dem Verf. daher auch nicht angemessen, auf die von den seinigen so vielfach abweichenden Hypothesen jener Erklärer näher einzugehen, und das um so weniger, als derselbe seine eigenen Ansichten fast durchweg positiv zu begründen im Stande war."

Die Aufhellung der in Dunkel gehüllten Periode und die Beantwortung der Frage, wo die Israeliten so lange sich aufgehalten, erfolgt dahin, dass die Israeliten, nachdem sie bei dem voreiligen Angriff (4. Mos. 14, 44. 45) von den Emoritern zurückgeschlagen worden, und nachdem der Befehl gegeben worden, dass sie sich wieder nach der Wüste wenden und daselbst noch 38 Jahre, bis zum Aussterben der damaligen Generation (4. Mos. 14, 23. 25. 28—35. 5. Mos. 1, 34. 35), bleiben sollten, gleichwohl nach einer kurzen Abschwenkung nochmals sich nordwärts wandten, um geradezu wieder in das Land der westlich wohnenden Emoriter einzuziehen, wo sie eine offene Landschaft und — keinen Widerstand fanden, vielmehr 37 Jahre lang geduldet wurden. Nachdem sie nun so lange in den „gesegneten Fluren" des südlichen Palästina's mit den Emoritern gemeinschaftlich gelebt, aber auch ihren schädlichen Götzendienst angenommen, erschien es dem Moses endlich nöthig, sie aus diesem Lande wieder heraus und tief nach der peträischen Wüste hineinzuführen (S. 122). Ebenso waren sie den Emoritern gleichfalls mittlerweise lästig geworden, und so erfolgte ihr Abzug (S. 123).

Auf diese Weise war also das, was so bestimmt und wiederholentlich als Befehl Gottes nach den oben angeführten Stellen angeordnet und befolgt ist, dennoch gänzlich umgangen worden, indem die zum Aussterben in der Wüste Verurtheilten doch wirklich nach Palästina einzogen und sich dort ganz gemüthlich niederliessen. Wir wollen indess dem Verf. die durch seine mühsamen, durch eine sehr sauber gezeichnete Karte vor Augen gestellten Forschungen verdiente Rücksicht zuwenden, und seine Motive hier vollständig mittheilen.

Folgen wir zunächst lediglich den biblischen Nachrichten, so blieb das Volk, nachdem der erste Angriff durch die Emoriter zurückgeschlagen war, nach 5. Mos. 1, 46 lange Zeit zu Kadesch, dann zog man nach der Wüste in der Richtung nach dem Schilfmeere, sodann umzog man lange Zeit das Gebirge Sēir, bis dann endlich, im vierzigsten Jahre (5. Mos. 2, 7) der Befehl erfolgte, nordwärts an den Edomitern (V. 4), sodann an den Moabitern vorüberzuziehen (V. 18), und an dem Bache Arnon mit der Eroberung der ostjordanischen Landschaft den Anfang zu machen (das. V. 24 ff.), nachdem von den dortigen Fürsten der friedliche Durchzug verweigert worden (V. 26 ff.). Dies stimmt, der angegebenen Zeit nach, in welche auch der Tod Aharon's fiel, mit dem Lagerverzeichnisse (4. Mos. 33, 37 ff.) überein. Der Verf. jedoch nimmt S. 68 gegen jene ausdrücklichen Angaben an, Moses habe zu Kadesch nur überwintert und dann sogleich „noch ein anderes Rettungsmittel" versucht, nämlich den Durchzug durch Edomäa und Moab; die Gesandtschaft an diese Völkerschaften sei also schon damals, nicht erst, wie aus 4. Mos. 20 hervorgehet, im 40. Jahre erfolgt. Den Beweis dafür findet der Verf. Richter 11, 16. 17, wo es heisse: „Als sie heraufzogen aus Aegypten — äussert Jephtha nochmals — da wanderte Israel durch die Wüste bis an das Schilfmeer (?) und kam gen Kadesch. Da sandte Israel Boten an den König von Edom und sprach: Lass mich doch durch dein Land ziehen! Aber der König von Edom hörte nicht. Und auch an den König von Moab sandten sie, und er wollte nicht. Und so blieb Israel zu Kadesch." Diese Worte — meint der Verf. — lassen nicht den geringsten Zweifel über die Richtung, welche Moses nach dem Unfalle bei Zephath von Kadesch aus zu nehmen gedachte. Der Verf. spricht sich nicht klar aus; das ihn Bestimmende

scheint aber in den Worten „als sie heraufzogen aus Aegypten“ zu liegen. Jephtha nimmt es aber offenbar nicht genau damit, ob das, wovon er spricht, zu Anfange oder am Ende der 40 Jahre geschah, sondern bezeichnet diese ganze Zeit als die des Auszuges. Auf eine sehr genaue Chronologie kam es ihm um so weniger an, als er die runde Zahl von 300 Jahren (Richter 11, 26) nennen wollte. Offenbar aber lässt er jene Gesandtschaft an Edom und Moab unmittelbar der anderweitigen Gesandtschaft an Sichon und der Eroberung seiner Ländereien vorangehen, und dass diese erst im 40. Jahre erfolgte, stellt ja auch der Verf. nicht in Abrede. Die Worte Jephtha's, der ausserdem ein ziemlich ungelehrter Mann war, beweisen also für den Verf. nichts und würden auch nicht die Bedeutung haben, den Angaben des Pentateuch's vorgezogen zu werden.

„Und Israel bog aus von ihm,“ nämlich Edom heisst es 4. Mos. 20, 21. Obschon nun aus den weiteren Mittheilungen im Verlaufe von Cap. 20 u. 21 correspondirend mit denen in Deuteronomium, in dem Lagerverzeichnisse 4. Mos. 33 und im Buche der Richter sich ergibt, dass die Israeliten nach einer südlichen Abschwenkung den Berg Esau umgingen, um dann weiter nordwärts an Moab vorüber nach dem Arnon zu gelangen, worauf die Eroberung der ostjordanischen Landschaft folgte, so legt sich doch der Verf., der dabei beharrt, obige Worte an den Anfang der vierziger Jahre zu knüpfen, S. 69 die Frage in den Weg: „Wohin aber bog das Volk Israel nun aus, da ihm westwärts das ganze Gebirgsland zwischen dem todten Meere und dem älanitischen Meerbusen mit Einschluss des Wadi el Arabah durch die misstrauischen Edomiter, und nordwärts und nordwestwärts das ganze Emoriter-Gebirge durch dessen erzürnte Bewohner vollständig versperrt war?“ — Und er beantwortet sie (S. 70 ff.) folgendermassen: In die Aufführung der Lagerorte muss man 4. Mos. 33, 18 statt der Worte „und sie brachen auf von Chazeroth und lagerten sich zu Rithma“ vielmehr ergänzend lesen: „und sie brachen auf von Chazeroth und lagerten sich zu Kadesch, und sie brachen auf von Kadesch und lagerten sich zu Rithma.“ Moses „beschloss nämlich wirklich, zunächst scheinbar den Rückweg nach Aegypten einzuschlagen, aber geeigneten Ortes mit seiner wahren Willensmeinung offen hervorzutreten. Musste denn auch die Einnahme des Landes Canaan

gerade von Kadesch aus geschehen, hier, wo das terrassenförmig ansteigende, rauhe Emoritergebirge mit seinen wenigen, so schwer zu erklimmenden Aufgangspässen den Angriff so überaus schwierig machte? Konnte dies nicht mit weit grösserer Hoffnung auf Erfolg an einem Punkte geschehen, wo die schwerfällige Volksmasse gar keine Terrainschwierigkeiten zu besiegen hatte? Aber gab es hier eine dem Moses bekannte, offene Landschaft, warum, da die Israeliten nach der Rückkehr der Kundschafter sehr bald den lebhaften Wunsch hatten, zum Angriff zu schreiten, warum liess er sie damals den so schwierig gewählten Gebirgszug machen, warum führte er sie nicht sofort den offenen und leichten Weg in's Land?" Diese naheliegende Frage scheint der Verf. sich indess nicht aufgeworfen zu haben. „Genug, — heisst es S. 73 — der Zug wendet sich nun in nördlicher Hauptrichtung nach dem südwestlichen Theile Emoräa's, einer weiten, offenen Landschaft, mit sanften, lieblichen Berggruppen und frischbegrünten, üppigen Weideflächen. — In ihrem ferneren Laufe passirten die Israeliten vermuthlich Wadi el-Ain, durchschnitten dann das Wadi el-Abiad, die damalige Grenzscheide zwischen dem peträischen Arabien und Südwest-Emoräa, und lagerten sich endlich auf den langersehnten, grünen Rasengefilden des gelobten Landes: 1) bei Rithma" (4. Mos. 33, 18). Rithma ist also nicht, wie bisher geglaubt wurde, ein Lagerort in der Wüste, sondern eine später dem St. Simeon verliehene Stadt. Rithma ist nämlich nichts Anderes als das umgekehrte Ramoth und identisch mit Ramath Negeb (Jos. 19, 8)!

Nachdem der Verf. diese glückliche Entdeckung gemacht und die Israeliten aus der 40jährigen Verbannung in die Wüste vielmehr sofort nach dem südlichen Palästina versetzt hat, verfolgt er ihren Zug nach dem Lagerregister 4. Mos. 33 weiter: „Von Rithma aus mochten sich nun die Israeliten in äusserst kurzen Tagemärschen nach Norden bewegen. Da sie wahrscheinlich nirgends auf Widerstand stiessen, so konnten sie mit Muse und Bequemlichkeit ihre Heerden weiden und sich den Genüssen und Annehmlichkeiten, welche sich ihnen in diesen weiten Fruchtgebilden darboten, nach Lust und Gefallen hingeben. Allem Vermuthen nach rasteten sie auch längere Zeit in der Nähe der Städte Elusa, jetzt Chalasah (wahrscheinlich das alte Chazar Schual, Jos. 15, 28. 19, 3. 1. Chron. 4, 28), und Beer Scheba

(Bersaba). — „Die nächste israelitische Lagerstätte war bei R. Parez, 4. Mos. 33, 19.“ Dies ist nämlich identisch mit dem Orte Rimmon des St. Simeon Jos. 15, 32 u. aa. St. Das unterscheidende Parez kommt nicht in Betracht. „Von hier zog Moses mit seinem Volke — und zwar in nördlicher Richtung — nach Libna 4. Mos. 33, 20“ (S. 76), als identisch mit dem Jos. 10, 29 vorkommenden wirklich gleichnamigen Orte angenommen. Der folgende Lagerort war demnach kein anderer als Marescha, wenn gleich in dem Lagerverzeichnisse 4. Mos. 33, 21 der Ort Rissa folgt, denn „die auffallende Abweichung der Namen in den Städteverzeichnissen (Jos. 15, 20—62 und 19, 1—9) von denjenigen, welche das Verzeichniss der Lagerstätten (4. Mos. 33) aufführt, kann um deswillen nicht befremden, weil die meisten alten Namen von den Israeliten absichtlich verändert wurden“ (S. 76 in d. Note), weil sie sich nämlich des ehemals in diesem emoräischen Lande getriebenen Götzendienstes schämten. Von hier kamen die Israeliten nach Kegila (Jos. 15, 44), wofür 4. Mos. 33, 22 freilich Kehelatha steht. Da aber der Zug von Marescha nach Kegila eine sehr auffällige Umkehr des nordwärts gehenden Zuges nach Südosten bezeichnet, so bietet sich dem Verf. folgendes Motiv dar: „Moses hatte ohne Zweifel die Absicht, immer weiter nach Norden vorzudringen und sich in den Besitz irgend eines günstig gelegenen festen Punktes zu setzen, um von dort aus sein Eroberungswerk mit Nachdruck und Erfolg beginnen zu können. Diese Absicht mag aber durch die in und um Rissa (Marescha) wohnenden Emoriter gänzlich vereitelt worden sein, denn er muss sich wiederum in's Unvermeidliche fügen und mit seinem Volke abermals den Rückzug antreten. Man wandte sich in südöstlicher Richtung nach Kehelatha“ (S. 76). „Man zog dann in derselben Richtung weiter, um im Gebirge Schapher (4. Mos. 33, 23), jedenfalls zwischen Debir und Hebron, ein Lager zu beziehen“ (S. 77). Das Gebirge Schapher ist nämlich entschieden identisch mit dem „Gebirge Sepher.“ Vergebens freilich suchst du auf der Karte von Palästina ein Gebirge Sepher. Aber obschon und weil der Verf. es nicht nöthig fand, mit anderen als den eben angeführten Gründen die Identität der vorgehenden Lagerorte Marescha und Kegila mit den in Moses genannten Rissa und Kehelatha zu beweisen, unternimmt er es doch hier, ein Gebirge Sepher und mit die-

sem das Gebirge Schaper in Palästina nachzuweisen. Nämlich die Stadt Debir hiess bekanntlich früher Kirjath Sepher (Buchstadt). Debir heisst nämlich „die Hintere," sie erhielt diesen Namen als kleine Stadt, weil sie hinter Hebron lag. Bei Hebron ist aber ein Höhenzug; diesen Höhenzug, der also vor Debir, später Kirjath Sepher lag, nannte man demnach zweifellos „Gebirge Sepher" (Buchberg), welches dann verändert — Gebirge Schaper wurde! Warum aber hiess ein Gebirgszug nach der angeblich kleinern Stadt, warum nicht nach der grösseren, Hebron? warum nannten die Israeliten, die aus Scham die alten Namen verwischten, das Gebirge nicht lieber gleichfalls, wie die Stadt, Debir, das doch noch weniger an Sepher erinnert als Schaper? Genug, die Israeliten zogen von da nach Charada 4. Mos. 33, 24, das umgeänderte Charoda 2. Sam. 23, 25 = Arad, עָרָד Jos. 12, 14, von da nach Makheloth, מַקְהֵלוֹת, 4. Mos. 33, 25 = Molada, מוֹלָדָה, Jos. 15, 26, von da nach Thachath 4 Mos. 33, 26. תַּחַת ist aber = תֹּכֶן, Thochen 1. Chron. 4, 32 oder auch Athach, עֲתָךְ, 1. Sam. 30, 30. Von da „bewegte sich der Zug weiter" nach Tharah, 4. Mos. 33, 27, תָּרַח sei nämlich identisch mit Ether, עֶתֶר, Jos. 15, 42, nach Mithka V. 28 „vielleicht" identisch mit Siphmoth 1. Sam. 30, 28, nach Chaschmona V. 29, d. i. Cheschmon Jos. 15, 27. Nur hier, an der vulkanischen Südwestecke des todten Meeres, kann der Aufruhr und der Untergang der Rotte Korah's stattgefunden haben. (S. 82.) (Schluss folgt.)

Notizen.

Der reiche Michael.

In der Klosterstrasse zu Berlin wohnte in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts ein vornehmer Jude, Namens Michael, welcher durch seinen Reichthum Aufsehen erregte und seines Geldes wegen am Hofe Joachim II. gern gesehen wurde. Ohne uns hier auf eine nähere Untersuchung über diese Person einzulassen, glauben wir demselben Michael in einem, Augsburg, 1. Juni 1582 datirten Briefe zu begegnen, in welchem erzählt wird, dass, sobald „ein Reichstag in eine Reichsstadt ausgeschrieben ist, gemeinhin aus allen Städten Kaufleute, Krämer

und Juden in grosser Zahl herbeiströmen, um den Fürsten und Fürstinnen, Reichsgrossen und Gesandten ihre Waaren, seidene Gewande, kostbare Goldstoffe, silberne und goldene Schmucksachen und Kleinodien u. dgl. zum Verkauf zu stellen." Vor Allen ist es dann das heranströmende Krämervolk der Juden, welches sich auf den Reichstagen überall findet, wo es ein Verdienst gibt und etwas zu handeln ist. „Vor Jahren spielte vorzüglich der überaus reiche Jude Michael, im ganzen deutschen Reiche als der reiche Michel bekannt, auch auf den Reichstagen eine grosse Rolle, und machte überall bedeutende Geschäfte. An Pomp und Pracht überstrahlte er manchen deutschen Fürsten, denn wo er erschien, trat er immer im Glanze eines grossen Herrn auf, dessen ganzes Aeusseres es verrieth, dass er über mehr Geldsäcke zu gebieten habe, als mancher deutsche Kurfürst. Man sah ihn in den Gassen nie anders als in den stattlichsten, kostbarsten Kleidern, den Hals mit schweren, goldenen Ketten behängt, meist auf einem reich ausstaffirten Pferde reitend, ihm zur Seite zehn bis zwölf seiner Diener, alle Juden, doch nicht anders als reisige Knechte um ihn herlaufend. Seine Persönlichkeit hatte so viel Imposantes und sogar Adeliges, dass das Gerücht ging, sein rechter Vater sei ein Graf von Reinfeld gewesen. So habe ich selbst in meiner Jugend dieses jüdische Prachtstück hier in Augsburg im Jahre 1548 gesehen, als damals der sogenannte geharnischte Reichstag in unserer Stadt gehalten wurde; auch erinnere ich mich noch des ärgerlichen Streichs, der dem alten Erbmarschall von Pappenheim mit diesem reichen Michel begegnete. Der alte Herr, dessen Augen schon schwach waren, begegnete ihm eines Tages, ohne ihn zu erkennen, auf der Strasse und zog vor ihm nicht nur mit allergrösster Höflichkeit den Hut ab, sondern verbeugte sich auch vor ihm mit ganz besonderer Ehrerbietung als vor einem sehr hohen, angesehenen Herrn. Als ihm aber bemerkt wurde, dass es der reiche Michel sei, dem er seine Reverenz bewiesen, brach er voll Aerger über die dem Juden erzeigte Ehre in die Worte aus: Dass dich Gottes Element schände, alles schelmische Juden*)."

K.

*) Voigt, Zwölf Briefe über Sitten und sociales Fürstenleben auf den deutschen Reichstagen, in Raumer's Histor. Taschenbuch, 3. Folge, 2. Band, S. 279 ff.

Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover,

vorzugsweise während des 16. Jahrhunderts.

Nach grösstentheils bisher noch nicht veröffentlichten Urkunden dargestellt von **Dr. M. Wiener** in Hannover.

(Fortsetzung.)

Es ist bereits oben von dem Decrete die Rede gewesen, durch welches Heinrich der Jüngere als regierender Herzog in Braunschweig-Wolfenbüttel im Jahre 1557 sämmtliche in seinem Fürstenthume wohnenden Juden aus seinem Lande wies und nicht allein diesen, sondern auch allen auswärtigen Juden dasselbe ferner zu betreten auf das Strengste untersagte. Durch dieses Mandat wurden daher nicht blos die jüdischen Unterthanen des Herzogs, sondern auch die in der Umgegend wohnenden Juden überhaupt, welche häufig Geschäfte halber die herzoglichen Lande zu bereisen hatten, auf das Empfindlichste betroffen. Nachdem nun in Folge des im Jahre 1568 erfolgten Todes des Herzogs Heinrich ein Regierungswechsel stattgefunden und dessen Sohn Julius den Thron bestiegen hatte, hofften die Juden auf eine Aenderung der gegen sie getroffenen Massregeln und rechneten wenigstens auf die Erlaubniss, die gedachten Lande wiederum betreten zu dürfen. Allein sie sahen sich in dieser Erwartung getäuscht, und Julius hielt das von seinem Vater gegen die Juden erlassene Verbot in aller Strenge aufrecht. Da blieb den Juden kein anderer Ausweg, als sich beschwerend an den Kaiser zu wenden. In einer am 9. Januar 1570 von Seiten der früheren jüdischen Bewohner und Umsitzer des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel an Maximilian II. gerichteten Eingabe [1]) beklagten sich die-

[1]) Siehe Beilage XI.

selben darüber, dass, nachdem Herzog Heinrich der Jüngere vor längerer Zeit in Folge einer Verunglimpfung etlicher Personen ihnen in seinem Lande den Pass wie auch den Handel und Wandel verkümmert und verboten hätte, auch noch jetzt, wo Heinrich bereits verstorben wäre und dessen Sohn Julius die Regierung angetreten hätte, jenes Verbot gegen sie aufrecht erhalten würde, so dass sie fortwährend seine Landschaften nicht passiren dürften, was ihnen höchst schädlich und beschwerlich sei, da sie, obwohl weit entfernt, in des Fürsten Landen wohnen zu wollen, doch häufig, wenn sie nach andern Ländern ihrer Gewerbe und Geschäfte wegen reisen müssten, den Durchzug durch dieselben nicht entbehren könnten. Und doch sei ihnen dieser verboten und müssten namentlich die um jene Lande herum wohnenden Juden in ihren eigenen Häusern gewissermassen gefänglich einsitzen, wodurch sie in grosse Armuth und Noth gerathen wären und sammt ihren Weibern und Kindern kaum noch das tägliche Brot zu verdienen wüssten. Deshalb wendeten sie sich an den Kaiser mit der allerunterthänigsten Bitte, derselbe wolle um Gottes und seines jüngsten Gerichtes willen in angeborner kaiserlicher Milde und Barmherzigkeit dem Herzoge Julius zu befehlen geruhen, dass er ihnen gegen den alten gebührlichen Zoll und die Maut seine Länder wiederum zu durchreisen gestatte, damit sie, wenn sie ausserhalb ihres Gebietes zu reisen hätten, in ihrer Hantierung und in ihrem Gewerbe ungehindert wären. Dafür wollten sie um des Kaisers lange, gesunde und glückliche Regierung und Ueberwindung aller seiner Feinde Gott den allmächtigen Tag und Nacht zu bitten nicht unterlassen.

Auf diese Vorstellung erliess der Kaiser am 20. Januar desselben Jahres an den Herzog Julius eine Verfügung[1]), in welcher er diesem den Inhalt der von Seiten der in der Umgegend seines Fürstenthums wohnenden Juden an ihn gerichteten Eingabe mittheilte und erklärte, dass, obwohl er die Ursachen, aus denen das gegen die Juden

[1]) Siehe Beilage XII.

erlassene Verbot hervorgegangen, nicht kenne und auch nicht gemeint sei, letztere Jemandem wider seinen Willen aufzudrängen, es dem Herzoge doch nicht unbekannt sei, wie die gemeine Judenschaft, so viel deren im heiligen Reiche hier und da wohne, von des Kaisers Vorfahren und ihm selbst nicht allein in Schutz und Schirm aufgenommen, sondern auch mehrerer Freiheiten und der gemeinen Rechte des heiligen Reiches theilhaftig gemacht wäre, und gleichwie sie demselben gemäss einem Jeden gegenüber Recht nehmen und geben müsste, also auch dagegen billigermassen der gemeinen Wohlthaten sich zu erfreuen hätte und daran von Niemandem gehindert werden dürfte. Demgemäss halte es der Kaiser selbst und verfahren auch sonst des heiligen Reiches Stände und Glieder, indem sie, wenn sie gleich nicht alle den Juden in ihren Ländern zu wohnen gestatten, den letzteren doch gegen Erlegung der gebührlichen Abgaben die Strassen und freien Pässe weder sperren noch verwehren lassen. Deshalb habe er auch den Supplicanten ihre seinem Ermessen nach nicht ungeziemende Bitte nicht abschlagen mögen und begehre vom Herzoge in Gnaden, das in Rede stehende Verbot in Erwägung der Ursachen, die es veranlasst und des Umstandes, dass dessen Land und Leuten durch den den Juden zu gewährenden Durchzug allein ja durchaus kein Schaden oder Nachtheil erwachse, wieder aufzuheben und die gemeine Judenschaft zum Behufe ihrer geziemenden und zulässigen Gewerbe durch die fürstlichen Landschaften und Gebiete gegen Bezahlung gebräuchlichen Zolles, wozu sie ja erbötig wäre, frei und ungehindert, ohne Aufenthalt und Belästigung wandern zu lassen. Hiermit würde der Herzog thun, was den gemeinen Reichs-Rechten und Ordnungen gemäss sei und dem Kaiser wohlgefiele.

Aber nicht allein in dem Herzogthume Braunschweig-Wolfenbüttel war den Juden damals der Aufenthalt untersagt worden, sondern auch in dem Fürstenthume Grubenhagen waren sie um dieselbe Zeit, nachdem etliche Juden in Einbeck[1]) unter einander in Streit gerathen

[1]) In Harland's Geschichte von Einbeck geschieht dieser Angelegenheit mit keinem Worte Erwähnung.

waren, von den Herzögen Wolfgang und Philipp ausgewiesen und ihnen gleichfalls der freie Durchzug durch das zuletzt genannte Fürstenthum verboten worden. In Folge dessen wandten sich die „Abgesandten der gemeinen Jüdischheit“ auch in dieser Angelegenheit mit einer Vorstellung vom 25. Februar 1570 an den Kaiser[1]) und beschwerten sich über den Schaden und Nachtheil, den ihnen jene Verordnung auf ihren Reisen brächte, indem bereits mehrere Juden durch dieselbe um's Leben, in's Gefängniss und um vieles Geld gekommen wären. Zudem wäre jenes Verbot ja den den Juden von den verschiedenen aufeinander folgenden römischen Kaisern ertheilten Privilegien zuwider, da sich der Kaiser wohl erinnern werde, dass die Juden im römischen Reiche von den verstorbenen Kaisern dafür begnadigt worden seien, dass keinem unter ihnen, so weit das römische Reich sich erstrecke, sofern er die alten Zölle entrichte, die freien Pässe von irgend einem Fürsten oder sonst Jemandem, ohne einer hohen Strafe zu verfallen, verboten werden dürfen, und seien jene Privilegien ihnen noch auf dem jüngst gehaltenen Reichstage zu Augsburg von der jetzt regierenden kaiserlichen Majestät allergnädigst bestätigt und erneuert worden. Damit nun diese ihnen zu Theil gewordenen Privilegien und Begnadigungen aufrecht erhalten würden, wolle der Kaiser allergnädigst bewirken, dass sie in den erwähnten Fürstenthümern, wenn sie es nöthig hätten, gegen Erlegung der alten gewöhnlichen Zölle wiederum wie zuvor ungehindert und unbelästigt, frei und sicher reisen dürfen und nicht mehr genöthigt wären, ihn mit Gesuchen in dieser Angelegenheit zu behelligen. Auch habe ja der Kaiser in einem ähnlichen Falle schon einmal seine Intercession eintreten lassen, als nämlich vor einigen und zwanzig Jahren der verstorbene Churfürst von Sachsen[2]) den Juden ebenfalls den

[1]) Siehe Beilage XIII.

[2]) Der Zeit nach würde diese Angabe auf die Regierung des Churfürsten Moritz, der Sache nach aber wohl eher auf die seines durch seinen Judenhass sich besonders auszeichnenden Nachfolgers,

Durchzug durch sein Land verboten hatte, ihn aber schon kurze Zeit darauf auf kaiserliches Verlangen wieder freigeben musste. Dafür wollten sie auch um des Kaisers Glück, lange Regierung und Gesundheit, wie auch um Ueberwindung seines Erbfeindes und aller Widerwärtigkeiten zu Gott dem allmächtigen in höchster Andacht flehen.

Auch diese Vorstellung hatte sich bei dem Kaiser eines günstigen Erfolges zu erfreuen, indem er den mehrgedachten Grubenhagenschen Herzögen in einer Verfügung vom 8. März desselben Jahres[1]) die von den Juden unter Anrufung der kaiserlichen Intercession gegen sie erhobene Beschwerde inhaltlich mittheilte und ihnen eröffnete, dass, obwohl die Ursache des von ihnen gegen die Juden erlassenen Verbots ihm zur Zeit noch unbekannt sei und er ausserdem nicht die Absicht habe, dieselben Jemand als Unterthanen aufzudrängen, sie doch wohl wüssten, welchermassen die im heiligen Reiche wohnenden Juden von seinen Vorfahren, den römischen Kaisern und Königen nicht allein in Schutz und Schirm aufgenommen, sondern auch gewisser Freiheiten wie der gemeinen Rechte des heiligen Reiches der Billigkeit nach theilhaft gemacht worden seien. Wie sie nun denselben gemäss gegen einen Jeden Recht zu nehmen und zu geben verpflichtet wären, so sei es hingegen auch billig, sie ihrer gemeinen Beneficien sich erfreuen und von Niemand daran hindern zu lassen. Dem entsprechend halte es denn auch der Kaiser selbst ebenso wie des Reiches Stände und Glieder, die ihnen, obgleich mehrere derselben den Juden nicht in ihrem Gebiete zu wohnen gestatten, doch nicht den freien Pass gegen Zahlung des gebührenden Zolles verweigern. Daher habe er den Supplicanten ihre nach seinem Ermessen nicht ungeziemende Bitte nicht abschlagen mögen und verlange daher, dass die Herzöge unter Erwägung der Ursachen, welche jenes Verbot veranlasst haben mögen,

---

des Churfürsten August, zu beziehen sein; vgl. Sidori, Geschichte der Juden in Sachsen p. 46.

[1]) Siehe Beilage XIV.

und bedenkend, dass durch einen blossen Pass weder Land noch Leuten ein Nachtheil zugefügt werde, das Verbot wiederum aufheben, damit die Juden in ihren zulässigen Geschäften und Unternehmungen ferner nicht gehindert würden.

Wie bereits oben bemerkt worden ist, war das von dem Herzoge Erich II. im Jahre 1553 gegen die Juden erlassene Verbannungsdecret nur auf diejenigen Juden von Einfluss, welche unmittelbar unter seinem Schutze standen. Dagegen durften die Bekenner des mosaischen Glaubens, welche den Schutz solcher Städte genossen, die von Alters her Juden in ihren Schutz nehmen zu dürfen berechtigt waren und zu denen ja auch Hannover nach dem von den Herzögen Wenzlaus und Albert dieser Stadt im Jahre 1375 ertheilten Privilegium[1]) gehörte, nach wie vor im Lande verbleiben und in demselben ihre Geschäfte treiben. Dies war aber dem fanatischen und in seinem Judenhasse unersättlichen Erich zuwider, und er erliess daher am 28. November 1574 an den Bürgermeister und Rath zu Hannover den Befehl, der gesammten Judenschaft daselbst ungesäumt das Geleite und den Schutz aufzusagen[2]). Es sei ihm geklagt worden, sagt er in demselben, dass die Juden seine christlichen Unterthanen hin und wieder betrügen, sie mit ihrem gräulichen Wucher fast ausmergeln und in's Verderben stürzen, mit Dieben und Räubern unter einer Decke stecken und dadurch Viele verleiten, böse Buben zu werden, da diese an ihnen geheime Abnehmer wissen, abgesehen von andern Finanz- und Bubenstücken, bei denen sie vielmals ertappt worden seien, wie von der Thatsache, dass sie durch eigenthümliche Kunststücke die Kinder und das Gesinde der armen Leute zur Dieberei anreizen. Deshalb sei er schuldig und entschlossen, hinfüro keine Juden mehr, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, in seinen Landen und Fürstenthümern zu dulden, und wolle daher auch dem Burgermeister und Rathe ernstlich befohlen haben, der gesammten

[1]) Siehe das erwähnte Jahrbuch S. 177.
[2]) Siehe Beilage XV.

dort wohnenden Judenschaft, Niemand ausgenommen, ungesäumt das Geleite und den Schutz aufzusagen, damit sich dieselbe bis künftige Ostern bei Confiscirung ihrer Personen, Habe und Güter nach andern Ortschaften begebe und sich in seinem Lande nicht wieder finden lasse.

Ob die städtische Behörde diesem Befehle augenblicklich Folge gab oder ob sie, auf ihr altes Privilegium gestützt, ihre Juden noch ferner unter ihrem Schutze behielt, lässt sich nicht ermitteln, da sich Akten hierüber nicht vorfinden. Vermuthen lässt sich aber, dass das Letzte der Fall gewesen sein dürfte, da, wie wir weiter sehen werden, der Rath zu Hannover sechs Jahre später, also noch bei Lebzeiten Erich's II., einer ganzen Judenfamilie sogar auf's Neue Geleite und Schutz auf Lebenszeit ertheilte. Dass aber die oben erwähnten kaiserlichen Verordnungen in den Fürstenthümern Grubenhagen und Wolfenbüttel nicht ohne Folgen gewesen sein werden, lässt sich voraussetzen und ist in Beziehung auf das letztere gewiss, denn am 12. August 1578 erliess Herzog Julius ein Edict, in welchem er das von seinem Vater Heinrich dem Jüngern 1557 gegen die Juden erlassene Verbannungsdecret wieder aufhob. In der interessanten, diese seine Sinnesänderung darthuenden Urkunde [1]) spricht sich derselbe folgendermassen aus: Obwohl sein verstorbener Vater aus gewissen Ursachen und wegen mehrerer, von den Juden begangener Excesse und Verbrechen diesen in seinem Fürstenthume nicht allein zu wohnen, sondern auch darin zu reisen und daselbst Handel und Geschäfte zu treiben verboten hätte und er aus erheblichen Gründen seines Vaters Verordnung zu ändern Bedenken trüge, so sehe er doch, da er zuverlässige Nachricht habe, dass sein Vater später nicht abgeneigt gewesen sei, seine Strenge gegen die Juden zu mildern, und er während seiner Regierung von hohen und niedern Standespersonen darum angegangen worden, im Hinblicke auf das Beispiel anderer vornehmer Stände im heiligen Reiche, nicht ein, warum die Juden ganz abzuschaffen sein sollten und ihnen nicht

[1]) Siehe Beilage XVI.

vielmehr gleichwie in anderer hoher Häupter Ländern auch in seinem Fürstenthume eine ehrliche Hantierung gestattet werden sollte, zumal da sie unter des heiligen Reiches Schutz und Schirm ständen und man ihnen in ihren rechtlichen Angelegenheiten gleichmässig Recht angedeihen lasse.

(Fortsetzung folgt.)

Beilage XI.

Eingabe der in den Landschaften des Herzogs Julius wohnenden Juden an den Kaiser Maximilian II., vom 9. Januar 1570.

Allerdurchlauchtigister, Grosmechtigister Vnd Vnvberwinntlichister Remischer Kaser, auch Zu Hungern Vnd Behem Khinig etc.

Allergenedigister Herr! Euer R. K. M. khenne wihr Arme Juden Vnsre obligende beschwernus inn Vndertheniget Suppliciern Nicht Vntterlassenn als nemlich Nochdem sich Vorschyner Zaytt Begebenn, Das der durchlauchtige, Hochgeborne furst Vnd Herr, Herr Heinrich Hertzog Zu Bruunschbayg vnd Lyneburg Hochlöblicher seliger gedechtnis durch Vorvnglimpffung Etlicher Personn Vns armen Judenn In seynen Erblandschafftenn die Pös, handlung Vnd wondlung Vor trystieren und vorpotten, Wie den auch der mehrgedocht herr, herr Henrych, hertzog Zu Brunnschbayg vnd Lyneburg etc. ihm solichem mitt todt abgeschtorbenn, Vnd Itzer Zaidt der durchlauchtige vnd hochgeborne Herr Herr Julius Hertzog Zu Brunschbayg vnd Lyneburg Als der des Vielgedochtens hertzog Hennrich Nahgelossener sun etc. Soliche seyne Vnterliche Londschofftenn Eugenschofft Regieredt vnd Heldt Vnd Vns arme Juden dermassenn mitt solichem Verbodt Volgedt Vnd ferner auch Beschberedt[1]) Inn dem das nicht arme Judenn durch alle seyne lonttschofftenn nirgendt nicht durch Rasenn noch Posierenn[2]) dorffenn, Weliches Vns arme Judenn don Zudem hochstenn schedlich Vnd schwerlich ist, denn obgleich das wihr In dem selbigenn seyner fstl. Gn. lendern nicht wonenn Vnd Zu wonen begeerenn, Sundern das wihr Arme Judenn Von Wegenn Vnser andern hefftigs nott Halbenn Vnd Vnserer gewerb Vnd norung In andernn lendern khauffliicher Vnd hondtlicher weys Zu Ersuchenn durch solicher seyner fstl. Gn. lender Zu durch Rasenn nicht wegernn Noch Enpeerenn[3]) khonnen Vnd doch durch soliches durch seyne fstl. Gn. Verbodt nit durch Rasenn terffenn dar durch wyr arme Judenn Vmbwonde[4]) seyner frstl. Gn. londschafftenn als die armen Zu Rechnen Inn Vnsernn Eigenen Heyslichen als die gefenglichen insitzen dor durch wihr arme bysher Inn gros armutt Vnd nott

[1]) beschwert. [2]) passiren. [3]) entbehren. [4]) umwohnende.

gedienn Vnd Verner schyr das tegliche brodt sambt Vnsernn armen weyb Vnd khyndernn nymehr Zu Erholtenn hoben. So longett der halbenn an Euer Kay. Ma. als on des Romischen Reychs kayser Vnd allergenedigsten hern Vnser allerniderhofftigste flelich Vnd hechst Emsig byttenn Vmb Gottes willenn Vnd seyns gegingestenn[1]) gerichts willenn Euger R. K. M. die welle durch Kayserlich Angeborne milde Vnd gros Reichliche Barmhertzigkaydt die allergenedigste Geruchen[2]) mitt allergenedigsten begerlichen Vorschryfftenn Allergenedigsten befelhenn Ann den durchlauchtigen Vnd hochgebornen furschtenn vnd herrn Herrn Hertzog Julius Hertzog Zu Brunschbayg vnd Lyneburg etc. Do mitt seyne fstl. Gn. Vns arme Judenn In seyner fstl. Gn. lendernn Nebenn Altem gebeyrlichem Zolle Vnd Mauten frey Vnd sicher durch Zu Rasenn Vnd Possyern Zu lossenn gnedigst befelhenn, domitt wihr alle arme Judenn Neben Vnser gebiet Vnser hontierung Vnd gewerb durch zu Rasenn Vnn-Verhynderdt seynn mogen. Soliches Vmb E. K. K. M. longwirig gesundt glugkselige Regierung Vnd Vberwindung Aller feynnde gott dem allmechtigen treilich Zu bitten tag vnd nacht nicht Vntterlassenn

Euger K. K. M.

Aller Vnttertenigste Nyderhofftigste gehorsomiste

Wyr alle Judenn Wonende Vnd Vmbsitzer des durchlauchtigen vnd hochgebornen furschten Vnd herrn hernn Julius Hertzog Zu Brunschbayg vnd Lyneburg etc. londschofftenn.

(Auf der Kehrseite ist bemerkt als Datum: 9. Januarij Anno LXX.)

(Nach einer im königl. Archive zu Hannover befindlichen Abschrift.)

Beilage XII.

Verfügung des Kaisers Maximilian II. an den Herzog Julius, den Juden den Durchzug durch seine Lande zu gestatten, vom 20. Januar 1570.

An Herzog Juliusen zu Braunschweig.

Max etc.

Hochgeporner lieber Oheim vnd furst. Vns haben alle Juden gemeinlich vmbsitzer Deiner lib Hertzogthumbs Braunschweig vnterthenigst supplicirendt zuerkennen geben, wesmassen weilant Deiner Lieb vatter seliger durch vervnglimpffung ettlicher personen derselben gantzen Judenschafft in Dero furstenthumb vnd Landen Zu handlen vnd wandeln verpotten, vnd als derselb darunter todtlich verfaren, nunmehr auch Dein L. solch verpott veruolgen vnd behören thue, Inen denselben Juden und Dero armen weib vnd kindern Zu merklichem nachteil und eusserstem

---

[1]) jüngsten. [2]) geruhen.

verderblichem schaden, vnd daruff vmb vnser keiserlich einsehens vnd Intercession Zum aller demutigsten angeruffen vnd gepeten.

Ob wir nuhn gleichwol die vrsachen solchs furgenomenen verpots nit wissen, auch nit gemaint sindt Imandt wider seinen willen dise Leut vffzutringen,

Jhedennoch weil Deiner L. vnuerporgen, Das sie, die gemein Judenschafft, so vil dero in dem heiligen Reich hin vnd herwider wonen, von vnsern vorfahrn Rom. Keisern vnd vns nitt allein Zue schutz vnd Schirm vffgenomen, sondern auch neben ettlichen freihaiten, damit sie begabet, der gemainen des heiligen Reichs rechten Zue pilligkeit thailhafftig gemacht sindt, Vnd gleichwie sie im Denselben gemess gegen menniglich Recht nemen vnd geben mussen, also auch hingegen pillig denen gemainen beneficien vnd wolthatten sich erfreuen vnd darom von niemandt gehindert werden sollen, Inmassen wir es dan selbsten vnd sonsten des heiligen Reichs Stende vnd glidere gemainlich auch halten, vnd bemelten Jhueden, ob gleich etlich deren keine heusliche wonung vnter Inen gestatten, Doch die strassen vnd freie Pesz gegen erlegung der gepur nit sperren noch verweren lassen,

So haben wir hirumb solchen supplicanten Ir vnsers ermessens nit vnzimlich suchen vnd pitten abzuschlagen nit gewist, Daruff an Dein L. gnediglich gesinnendt, Dein L. wolle in erwegung ob eingefurter vrsachen, vnd das one das denselben Landt vnd Leuten aus allein verstattem Pasz nichtigst schadens oder nachteil eruolgen mag, obangeregt verpott widerumb Eroffnen vnd Zerschlahen, vnd sie die gemaine Judenschafft in Iren Zimlichen Zulessigen gewerben Durch Dr. L. Landtschafften vnd gepitte, gegen bezalung gepreuchlicher Zöll vnd Mauten (dazu sie sich den erpittig machen) frey, vnuerhindert, vnauffgehalten vnd vnbetrübt passiren vnd wandern lassen. In deme thuen D. L. was den gemainen Reichs Rechten vnd Ordnungen gemesz Ist vnd vns gnedigs guts gefallens, Dero wir Zu allem gutem inn gnaden vnd freundschafft vorders geneigt sindt. Datum Prag den 20. Jan. Ao 1570.

(Nach einer im königl. Archive zu Hannover befindlichen Abschrift.)

Beilage XIII.

Eingabe an den Kaiser Maximilian II. von Seiten der Abgesandten der gemeinen Judenschaft im römischen Reiche, den von den Herzögen Wolfgang und Philipp den Juden verbotenen Durchzug durch ihre Lande betreffend, vom 25. Februar 1570.

Allerdurchlauchtigster, groszmechtigster, onvberwintlichster Romischer Kaiser etc. auch Zu Hungren vnd Behaim Konig etc.

Allergnedigster her. E. Ro. Kay. Maj. konen mir armen ellende die hochgedrunge noth noch In allervnterthenigst Clagend nit verhallten, Dos etwa etliche Juden Zu ainbek In widerwillen mit anander gekomen vnd erwachsen sein vber solchem haben die durchleuchtigen hochgebornen fursten vnd hern, hern Wollfgangk vnd hern philips gebruder Hertzogen Zu Brunschwig vnd Lunenburg etc. allen Juden vnd Judinnen den freyen pass In deren furstenthumb verbothen, Welchs Vns armen In vnserm hin vnd wider raisen In merklichem grossen nochtaill, schaden vnd verhindernis geraicht, So dos auch etliche daruber vmb Ir leben, Zu gefengknes vnd vmb grosz gelt gekomen sein, Auch vnsern von Romischen Kaisern Zu Kaiseren hochloblicher Seligster gedechtnis hobenden brifilegien vnd begnodiung gantz entgegen vnd zuwider, der sich E. Rom. Kay. Maj. allergnedigst Zu erJniren, das gemaine Judischait Im Romischen reich wi bemelt von Kaisern Zu Kaisern hochloblichster Seligster gedechtnis, begnodet und befrayet sein, Dos kainem Juden oder Judin der freye pass, so weith das romisch reich vmb die ollten gewonlichen Zoell von kainem Churfursten fursten oder nimantzen kaineswegs nit gewaigert noch verpothen werden solle, bey vermaidung hoher zeen, welche prifilegien, freihait vnd begnodiung E. Ro. Kay. Maj. auf Jungst gehaltenem reichstag Zu Augspurg gemainer Judischait Im Romischen reich allergnedigst confirmirt, bestettigt vnd vernewett haben, vnd damit mir orme gemaine Judischait bei gedochten vnsern hobenden brifilegien, freyhaitten vnd begnodiung allergnedigst gehandthobt vnd erhallten werden, So gelanget an E. Ro. Kay. Maj. vmb gots willen vnser allervnterthenigste Bit vnd anrufen, die wollen bey hochermelten beden Hertzogen von Brunschwig etc. die ollergnedigste einsehung vnd beschafung ollergnedigst thun, dos wir In bemelten Furstenthumben Vnser nottorft vnd gelegenhait noch vmb die ollten gewonliche Zoel wie zuuoren onbehindert vnd onbeschwerth wider frey, sicher raisen und passiren mogen, Damit auch E. Ro. Kay. Maj. ferer anlaufens deswegen geuberigt verbleiben, dan wie woll fur etlich vnd 20 Joren weilland Churfurstlich gnod von Sachsen etc. Vns auch solcher pasz verpotten, ober doch In kurtzer Zeit dornoch auch wider erofneth geschoft worden. Solchs wollen vmb E. Ro. Kay. Maj. glugk Seligs langwirigs woll regiren vnd gesunde mit vberwindung desz erbvainds Vnd oller widerwertike Zu got dem allmechtigen hochstes andochts Zu bitten, mir olle die allervnterthenigsten gehorsamsten onuergessen beflissen sein,

E. Ro. Kay. Maj. ollervnterthenigste
niderhoftigste

N. N. gemainer Judischhait Im Romischen reich, obgesante.

(Auf dem Umschl. ist als Dat. angegeben 25 Febr. 70. Exp. 6 Martii.)
(Nach einer im königl. Archive zu Hannover befindlichen Abschrift.)

Beilage XIV.

Verfügung des Kaisers Maximilian II. auf vorstehende Eingabe, vom 8. März 1570.

An Hertzog Wolffgang vnd Philipsen geprudern zu Braunschweig.

Max u. s. w.

Hochgeporne libe Oheimen vnd fursten. Vns haben die Juden gemeinlich, so vmb E. LL. Furstenthumb vnd gepitte wonhafftig seindt vnd dasselbig Ire notturfft geprauchen mussten, vntertheniglich clagendt Zuerkennen geben, Wes massen E. LL. der gemeine Judenschafft nit allein darinnen Zu wonen vnd handlen verpotten, sondern auch nit gestatten wollen, Das Ir einer oder mehr anderen Iren geschefften vnd handtierungen nach auch gegen bezahlung der gepur (dazu sie erpittig) dadurch raisen oder wandlen vnd deswegen auch alberait ettlich Zu gantz harter vnd ernster Straff genommen haben sollen, Daruff vnd dieweil solch verpott Iren habenden freihaiten gantz widerig vnd Bemelten Juden sampt dero armen weib vnd kindern hochverderblich, vns vmb vnser kaiserlich einsehen demuttiglich angeruffen.

Nuhn seindt uns gleichwol die vrsache angeregts E. LL. furgenommenen verpots noch Zur Zeit verporgen, neben deme nich vnser gemutt vnd mainung nit Ist, Jemandt diese leut Zu hintersassen oder vnterthanen vffzutringen,

Dieweil aber dannoch E. LL. wol wissent, welcher massen sie die gemein Judenschafft so vil dero im Heiligen Reich hin vnd wider wonen, von vnsern vorfahrn Romischen Kaisern vnd Konigen, auch vns nit allein Zu schutz vnd schirm vffgenommen, sonder auch neben etlichen freiheiten, damit sie begabet, der gemainen des heiligen Reichs Rechten Zur pilligkait thailhafftig gemacht seien, Vnd gleich wie sie denselben gemesz gegen menniglich Recht nemen vnd geben mussen, also auch hingegen pillig, deren gemainen beneficien vnd wolthatten sich erfreuen vnd daran von niemandt gehindert werden sollen, In massen wie es dann selbsten vnd sonsten des heiligen Reichs Stende vnd glidern gemainlich auch halten vnd bemelten Juden, ob gleich ettlich denen keine heusliche wonung vnter Inen gestatten, doch die strassen vnd freie päsz gegen bezalung der gepur nit sperren noch verwaigern,

So haben Wir hirumb solchen supplicanten Ir vnsers ermessens nit vnzimblich suchen vnd pitten nit abschlagen wollen,

Bestimmen Daruff an E. LL. genediglich begerendt, E. LL. wollen in erwegung obangeregter vrsachen vnd Das one das derselben landt vnd leuten aus verstattung des plossen pasz nichts nachteiligs eruolgen mag, solch angelegt verpott widerumb eroffnen, zerschlagen vnd abthun vnd sie die gemain Judenschafft In Iren Zimlichen Zulessigen gewerben vnd handti-

rungen furters nit hindern noch in E. LL. Landtschafften und gepitten den freien Pasz sperren, sonder sie gegen bezalung gepurlicher Zoll vnd Mauten (Dazu sie sich dan erpitten) frey, vnbetrubt vnd vnvffgehalten durchpassiren vnd wandern lassen. In deme thuen E. LL. was des Reichs Rechten vnd ordnungen gemesz Ist vnd vns gnedigs guts gefallen. Datum Prag den 8 Martij Ao 1570.

(Nach einer im königl. Archive zu Hannover befindlichen Abschrift.)

Beilage XV.

Herzog Erich II. befiehlt dem Burgermeister und Rath zu Hannover, der gesammten Judenschaft daselbst ungesäumt das Geleite und den Schutz aufzusagen, am 28. November 1574.

Von gottes gnaden Erich hertzog Zu Braunschweig und Luneburgk u. s. w.

Vnnsern gnedigen gruesz Zuuor, Ersame vnd fursichtige liebe getreuen, Alsz vnnsz bisz dahero wider die Juden allerhanndt Clage Angelangt, als dasz sie die Cristen vnnsere Armen vnnderthanen hin vnd wider boszlich aufsetzen vnnd betriegen, sie mit Iren greulichen wuecher fast Auszmergeln vnnd verderben, mit Dieben vnnd Reubern Ire Partirung haben vnnd Also viel vergessener boser Buben, weil dieselbig an Inen geheime Abnemer wissen machen, ohne Andere Finantzen vnnd Bubenstuke dar In sie vielmalls ergriffen, Zudem das sie vnnsern Armen leuthen durch sonderbare Practicten, Ir kinder vnnd gesinde Zu Dieberei reitzen, So seindt wir schuldig vnnd ennt-schlossen, hinfuro Irer (der Juden) keine mehr vom Obristen bisz An den geringsten vnter vnnsz vnnd In vnnsern Landen vnnd Furstenthumben nicht Zu wissen, Wollen auch derowegen hiemit In gnaden ernnstlich auferlegt vnnd beuolhen haben, Dasz Ir der ganntzen Judschafft bey Euch, niemanndts auszgenommen, vngeseumbt vnnser Gleitt vnd schutz aufsagen vnnd zwischen hie vnnd Ostern sich an Anndere orter versehen bei Confiscirung Irer Leib, haab vnnd gueter, In vnnser Obrigkeit nicht finden Zu lassen mit ernnst Auferleget, Daran thuet Ir Vnnsern Zuuerlessige Meinung. Datum auf vnnser veste Neustadt den 28t Novemb. Anno etc. 74.

Herzog Erich
manu ppria scripsit.

Aufschrift:
Den Ersamen vnnd Fursichtigen vnsern
lieben getreuen Burgermeister vnnd
Rath vnnser Statt Hannober.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage XVI.

Herzog Julius hebt das von seinem Vater gegen die Juden erlassene Verbannungsdecret wieder auf, nimmt mehrere Juden in seinen Schutz und ertheilt ihnen verschiedene Privilegien, am 12. August 1578.

Von Gottes Genaden **Wir Julius Herzog zu Braunschweig und Lüneburg** etc. fügen neben Entbiethung Unsers gnädigen Willens und geneigten Gunstes hiemit allen und jeden Unsern und Unsers Fürstenthumbs Prälaten, Grafen, Herrn, denen von der Ritterschaft, beschlossten, Landsassen, Haubt- Ober- und Ambtauch Oberberg-Grentz Haubtleuten, Zehendnern, Zehend-Gegenschreibern, Bergmeister, Bergvoigten, Richtern und Schappen und ganzen Bergambtern, desgleichen Land und Grenz Fiscaln und Visitatoren, Voigten, Gogreven und ganzen Communen in Städten, auch ingemein allen und jeden andern Unsern Unterthanen, angehörigen und Verwandten, so umb Unserntwillen billich thun und lassen sollen, hiemit gnädiglich zu wissen: Ob woll weyl. der Hochgebohrne Fürst, **Herr Henrich der Jüngere,** Herzog zu Braunschweig und Lüneburg etc. Unser freundlicher lieber Herr und Vater, Hochlöblicher und Christmilter Gedächtnisz, aus bewegenden Ursachen und wegen etlicher begangener Excessen und Verbrechung **allen Juden** im Fürstenthumb hinfüro nicht zu wohnen, sondern auch den Pasz und alle Handthierung, Handel und Wandel aufgekündigt und verbotten, Wir auch ausserhalb erheblichen Ursachen S. L. Verordnung zu verändern nicht unbillig bedencken hätten; Dennoch aber und dieweil Wir gute Nachrichtung haben, dass S. L. hernacher aus gleichmässigen bewegenden Ursachen nicht ungeneigt gewesen, hierinnen eine Linderung zu verschaffen. Und Wir denn vielmahls bey Unserer Regierung von hohen und niedern Standespersonen angelanget worden und dessen auch nicht unebene Bewegnüs und vernünftige Anleitung anderer im heiligen Reich deutscher Nation, fürnemer Stände und wohl verordneter Regierung Exempel für Uns und auch sonst Christliche und vernünftige Bewegnüsz haben, worumb die Juden allerding so gar nicht abzuschaffen und ihnen ehrliche, vernünftige, billige Handthierung in Unserm Fürstenthumb so wohl, als in anderer hoher Haübter, Potentaten und benachbahrten Chur- und Fürstenthumben nicht verstattet werden sollte, auch in sonderlicher Betrachtung, dass sie dennoch unter des Heil. Reichs Schutz und Schirm seyn und Ihnen in ihren aufrichtigen Sachen gleichmässig Recht und Billigkeit mitgetheilt wird, In Betrachtung obgemeldeter Bewegnüssen und mehr anderer Ursachen erachten Wir, dass Uns nicht weniger als andern Christlichen Ständen unverweisslich gebühren möge, den Juden in Unsern Fürstenthumben auf ihr inständig, embsig, vielfältig und unnachläszig, nun viel Jahr hero anhalten, auch anderer ehrenliebender hohes und niederer Stan-

des anlangen und Interceszion auf gewisse Masz und Condition nicht allein den Pasz in Unserm Fürstenthumb zu eröfnen, sondern auch auf ihrer etlichen ferner Ansuchen und **vorgehende Vergleichung und Unserm sonderlichen und austrücklichen Consens und Verwilligung** an Uns und Unsern Unterthanen gelegenen Ohrtern, **doch auf Unser Anweisung**, sich als eine ansehnliche Anzahl **fürnehmer Juden** häuszlich nieder zu lassen und besetzen zu gestatten: in mehrer Betrachtung, dasz Wir dennoch befinden, dasz über und wieder Hochermeltes Unsers freundlichen lieben Herrn und Vaters Anordnung Unsere Unterthanen mit den Juden in der Nachbarschafft gesessen, allerhand Gewerbe und Umschläge treiben, auch andere Contracte haben und solches mit Schmählerung Unserer Zollen, Accise und andere Zugänge, derer allwegen Wir den Juden, die durch Unser Fürstenthumb zu pasziren auch darin ihre ehrliche zugelassene, ehrbare und unverbottene Handthierung zu treiben gemeinet, hiemit den Pasz eröfnen und wie oben gemeldt, ehrliche, aufrichtige unverbottene, unvervortheilige Gewerbe mit Unsern Beambten, Befelchhabern und Unterthanen zu kauffen und zu verkauffen, zu handeln und wandeln, wie solches die Gelegenheit geben und erheischen wird, zu treiben hiemit und in Kraft dieses Unsers Placats und ofnen Verkündigung, nachgeben und zulassen; Doch derogestalt, dasz ein jeder der dessen gemeinet, sich allemahl **bei Uns angebe** mit seinen Nahmen und Zunahmen, auch daneben wieviel er an Kindern und Gesinde, Männliches und Weibliches Geschlechte habe, mit ihren Nahmen und Alter, auch welcher Ohrter und in was Städten sie zu vor und jetzo gewohnet und noch wohnen und was enden sie ihre Nahrung und ehrliche Handthierung bishero gehabt haben, inschreiben lasse, darvon genugsamen beständigen Bericht thun, und da von nöthen, dessen auch Schein und Beweisz fürbringe: Und dann dasz ein jeder Jude und Judin, so unter Uns häuszlich nicht gesessen, indeme der oder die Unsers Fürstenthums mit durchziehen, kauffen, verkauffen, Handel und Wandel gedencken zu gebrauchen, von ihren Haübtern und Gütern an allen Oertern und Enden, da Wir oder Unsere Beschlosten oder auch Städte und Andere, so Unsertwegen oder sonst **Zollen zu fordern bemächtiget, den Juden-Zoll** getreulich ohne alle falsch und Betrug bey gebührlicher Straf, so darauf von Rechtens oder **Gewohnheitwegen** auf die, so den Zoll veruntreuen, vertreiben oder verfahren, verordnet, entrichten und geben, und an einem jeden Ohrte **ein Zeichen, so sonderlich dazu geschlagen werden soll**, gegen angeregt Zollgeld nehmen und ihnen ungeweigert gegeben werden soll. Und dann dasz sie die Juden und Jüdinnen, was Nahmens sie seyn, unsern Christlichen Glauben nicht anfechten oder sich sonsten einiger unchristlicher Gotteslästerung gelüsten lassen, noch von ihrem Juden Glauben und Wahn Unsern Unterthanen

und Verwandten heimlich noch öffentlich weder in voller noch nüchtern Weise nichts einbilden noch in einige Disputation einlassen oder auch wieder Unser Kirchen-Ordnung andern Unsern Unterthanen zum Aergernüsz etwas handeln oder fürnehmen, sondern sich dessen gäntzlich und alle enthalten, auch in Unserm Fürstenthumb aller und jeder verbottener wucherischen, hochschädlichen Contract und Handel, dadurch Unsere Unterthanen ausgesogen oder gäntzlichen an den Bettelstab gedrungen werden möchten, entäussern, sondern vielmehr sich mit Einbringung allerhand nützlicher und nöthiger Wahren eine Wollfeiligkeit zu stiften, dadurch Unsere Unterthanen befürdert werden möchten, sich befleiszigen, zu der Behuff ihnen in Unsern Fürstenthumb mit Unsern Ambten und Befelchhabern auch andern Unterthanen Christliche, billige, ehrbare, aufrichtige, unverbotene und unsträfliche Commercia und Handel zu treiben, und in Contract, dardurch der gemeine Nutz befürdert werde, einzulassen frey und bevor stehen, auch unverbotten und unbenommen seyn soll; Was sie auch an Pferden, Vieh und andern Wahren zu feilen Kauff und allbereit unvorsagt und unvorkauft durch Unsere Fürstenthumb und Lande treiben und bringen zu Unser Behuef, Unsern Ambtleuten für allen andern zu kauff biethen und auf begeren um einen ziemlich redlich Kauffgeld ohne alle Uebersetzung zukommen lassen. Wie ihnen dann auch hinwieder erlaubet seyn soll mit Unsern Ambtleuten umb das auf Unsern Ambten zu verkauffen, auch mit unsern Bergwercks-Verwaltern, Zehendnern und Befehlchhabern umb Unsere Berg- und andere Wahren als vergossen Bley, allerhand Art Meszing, Eisen, Schwebel, weissen, blauen, schwartzen und gelben Vitriol, Munition Kugeln, gegossen Munition und Stein-Büchsen, Alabaster, Marmel, schwarzen Dutz[1]) und Mühlensteine, zu Wasser, Winde und Lande gerichtet, über und unterschlechtig[2]), wie man die nach ihrer Grösse und Art bedürfen würdet und andern unterschiedlichen Bergkarten, Materialien und Wahren, wie die der liebe Gott jederzeit verleihen und geben wirdet und von Wochen zu Wochen zugemachet und gewonnen werden und nicht allbereit versagt, zu handeln und gegen Entrichtung gebührliches Wagegeldes und Zoll an öhrter und ende ihrer Gelegenheit zu verführen, zu verhandeln und zu verschaffen und in allewege unärgerlich, friedfertig und gleidlich sich verhalten sollen: Da auch ihrer etliche bedacht möchten seyn, sich unter Uns haüszlich nieder zu lassen und zu besetzen und deswegen sich **bey Uns angeben** würden, wollen Wir uns nach Gelegenheit auch ferner Condition gegen den oder dieselbigen

[1]) d. i. eine Art Mergel. [2]) d. h. je nachdem das Wasser das Rad von oben oder von unten treibt.

mit Gnaden wissen zu erklähren. Aus oberzählten Bewegnüssen und auf angeregte Condition haben Wir **alle und jede Juden und Jüdin**, jung und alt, **die sich**, wie gemelt, **bey Uns angeben und einzeichnen lassen werden, in Unsern sondern Vorspruch, Schutz und Schirm genommen** und ein Christlich frey, sicher unbefahrt Gleid gegeben und **den vorigen Bann über sie** in Unsern Fürstenthumb mit guter Vorbetrachtung und reiffen Rath **ufgehoben, caszirt und abgethan**, also dasz die Juden und Judinnen, wie oben gemelt, in Unserm Fürstenthumb pasziren, handeln, wandeln, werben, contrahiren, kauffen und verkauffen mügen, alles wie vorgesetzet, und thuen solches wissentlich in Kraft und Macht dieses Unsers offenen Briefes für Uns und alle diejenigen, deren Wir ungefährlich mügend und mächtig seyn und die umb unserntwillen billich thun und lassen sollen. **Wir behalten Uns aber auch hiemit austrücklich bevor, wann Uns oder Unsern Erben, Landen und Leuten nicht länger gelegen seyn würde, den gemelten Juden und ihren Mitverwandten dies Unser Fürstlich Gleid, Schutz und Schirm ferner zu halten oder den Durchzug Handel und Wandel in Unserm Fürstenthumb und Landen zu gönnen, welches dann jederzeit zu Unserm Gefallen stehen soll, dasz Wir ihnen solches in gebürlicher Frist darnach sie es verwircket oder sich wohlgehalten haben, zuvor aufsagen oder schreiben lassen wollen.** Befehlen darauf allen und jeden obgedachten Unsern Verwandten und Angehörigen, wie die Nahmen haben mögen und umb Unsernt willen billich thun und lassen sollen hiemit in Gnaden und wollen, dasz ein jeder Unser und Unsers Fürstenthumbs Prälaten, Grafen, Herrn, denen von der Ritterschaft, beschlossten, Land und Grentz Fiscalen und Visitatoren, Haubt- Ober- und Ambtmann, Landsassen, Bergverwalter, Bürgermeister, Räthe und Communen in Städten, auch alle andere Gemeine Unterthanen, angehörige und Verwanten und sonst männiglich, niemands ausgenommen, die obermelten Juden, **so lange dieser Unser Schutz- Schirm- und Gleids-Brief ihnen nicht aufgekündigt wirdet**, sie sich auch gleidlich und gleich andern sonst vergleitete Juden an andern Oertern verhalten, allenthalben in Unserm Fürstenthumb und Landen, auch derselbigen Schlössern, Amtern, Gerichten, Städten, Flecken und Dörfern frey, sicher ungehindert und unbefahret diesem Unsern Gleidsbrief gemäs durchpasziren, handeln und wandeln lassen, auch ihnen **gegen Entrichtung des Gleid und Zollgeldes jederzeit Zeichen mittheilen** und sich an keinem Juden und Judinnen darüber weder mit Worten noch mit Wercken vergreiffen, sondern vielmehr in allen ihren billigen rechtmäszigen hendlen alle gute Befürderung und Willen erzeigen und beweisen; sie auch dawider keinesweges vergewaltigen, belästigen, betrüben oder beschwehren noch sonsten höhnen, belachen, nachpfeiffen oder spotten, noch solches durch andere zu beschehen weder heimlich noch öffent-

lich gestatten noch verhengen, sondern vielmehr sie bey diesem Unserm Gleidsbriefe **bis an Uns** schützen, retten, schirmen und verthedigen, alles **bey Poen fünf Heinrichstätischer Mark**, so oft solches von einem oder mehren beschicht, unnachlassig zu bezahlen und dann auch gestalten Sachen nach, **so lieb einem jeden ist die Poen des Gleidbruchs und sonsten Unsern schwere Straf und Ungnade, zu vermeiden.** Und thun Uns dazu gänzlich verlassen in Gnaden und Gutem, damit Wir einem jeden gewogen zu erkennen. Uhrkundlich geben Heinrichstadt bey Unserm Hofflager im Jare nach Christi Unsers Herrn und Heilandes Geburth Tausend Fünfhundert Acht und Siebenzig am 12t Augusti.

Julius mpp.
(L. S.)

Carrl Kappaun von Zswykaw
Resenbeck mpp.

(Abgedruckt in Lunig's Reichsarchiv IX, p. 284, in den Braunschweig. histor. Händel I, 82 und bei Jung: de jure recipiendi Judaeos p. 88.)

Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud.

Vom Herausgeber.

(Fortsetzung.)

Auch äussere Umstände führen zu der Wahrnehmung, die verschiedenen Traktate haben verschiedene Redactoren gehabt. Unter mehreren Hochschulen ragten die zu Sura und Pumbedita hervor. Da nun, wie früher bemerkt wurde, R. Aschi nur die Redaction angelegt, sie aber durch einige Generationen fortgeführt wurde, so mögen wohl diese Schulen sich in die Arbeit getheilt haben, oder es wurde auf der einen Schule der eine Traktat mehr gepflegt und erhielt er daselbst seine Redaction, auf der anderen Schule ein anderer Traktat. So findet denn der oben (S. 211) gerügte öftere Widerspruch der Angaben der Autoren und Meinungen in den verschiedenen Traktaten eine natürliche Erklärung. Die Suraner und Pumbeditaner differirten, wie das im Talmud an mehreren Stellen vorkommende בסורא מתני הכי בפומבדיתא מתני הכי ergibt, nicht selten in den Meinungen der ihnen vorangegangenen talmudischen Autoren: die Lehrmeinungen waren nämlich nur mündlich verbreitet und liessen daher eine Verschiedenheit der Auffassung und des Wiedergebens zu. Die סוגיות הפוכות (S. 212) verlieren hierdurch ganz ihr Befremdendes und können nur in verschie-

denen Traktaten vorkommen (das.). So wurde z. B. in Sura tradirt: אמר ר' יוחנן פירורין שאין בהן כזית מותר לאכלן ביד, in Pumbedita war traditionell אמר ר' יוחנן פירורין וכו' אסור לאכלן ביד; nun wurde der Traktat Berachot in Sura redigirt, und so wurde Berachot 52 angegeben דאמר ר' יוחנן פירורין וכו' מותר וכו', der Traktat Schabbat wurde in Pumbedita redigirt und so ist das. S. 143 דאמר ר' פירורין וכו' אסור לאכלן ביד. So wurde ferner z. B. in Sura tradirt: אמר ר' פפא הילכתא מלוה על פה גובה מן היורשין וכו' שעבודא דאורייתא, in Pumbedita wurde tradirt: אמר ר' פפא הילכתא וכו' כדי שלא תנעול דלת בפני הלווין. Der Traktat Kidduschin wurde in Sura redigirt, und so hat Kidduschin 13: אמר ר' פפא וכו' שעבודא דאורייתא; der Traktat Baba Batra wurde in Pumbedita redigirt, und so ist Baba Batra 176: אמר ר' פפא וכו' כדי שלא תנעול דלת בפני לווין[1]).

Dieses dürfte noch auf andere Resultate leiten. Der Redakteur des Traktats Kidduschin ist nach dem zuletzt angeführten Satze verschieden von dem Redacteur des Traktats Baba Batra; es ergibt aber eine andere Stelle, dass er auch verschieden sei von dem Redacteur des Traktats Nedarim. Kidduchin 5 hat: למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הוויין ידים, hingegen Nedarim 2: לימא דסבר שמואל ידים וכו' לא הוויין ידים; der Redacteur des Traktats Kidduschin ist also verschieden von dem Redactenr der Traktate B. Batra und Nedarim. — Der Redacteur des Traktats Gittin ist verschieden von dem Redacteur des Traktats Keritut. Gittin 32 hat: והאמר רבה בר אייבו אמר רב ששת ואמרי לה אמר רבה בר אבהו מקבל מתנה שאמר לאחר שבאתה מתנה לידו מתנה זו מבוטלת תיבטל אי אפשי בה לא אמר כלום בטלה היא אינה מתנה דבריו קיימין. Keritot 24 hat: אמר רבה בר אבהו (zu lesen אייבו vgl. Tosafot Gittin a. a. O.) אמר ר' ששת ואמרי, לה אמר ר' אבהו אמר ר' ששת מקבל מתנה שאמר וכו' אי אפשי בה דבריו קיימין בטלה היא וכו' לא אמר כלום. Traktat Gittin hat ferner 88: אמר ר' משרשיא דבר תורה וכו' אלא הא דר' משרשיא ברותא היא. Traktat Baba Batra 48 hingegen nimmt diese Meinung des ר' משרשיא als begründet an. Der Redac-

[1]) Tosafot Kidduschin und B. Batra a. a. O. versuchen zwar einen Ausgleich des Widerspruches; Tosafot Menachot 58 zählt jedoch, was wahrscheinlicher, diese und mehrere der weiter vorkommenden Stellen zu den סוגיות הפוכות.

teur des Traktats Gittin ist also verschieden von dem Redacteur der Traktate Keritut und Baba Batra. — Der Redacteur des Traktats Joma ist verschieden von dem Redacteur des Traktats Nasir. Joma 61 hat: נזיר ממורט בית שמאי אומרים צריך העברת תער ובית הלל אומרים אין צריך העברת תער, Nasir 46 hat: נזיר ממורט ב"ש אומרים אין צריך להעביר תער על ראשו וב"ה אומרים צריך (י. Traktat Joma hat ferner 66: אמר רפרם ואת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליה"ר; Traktat Keritut 14 weiset diese Meinung entschieden in den Worten הא דרפרם בדותא היא zurück[2]). Der Redacteur des Tractats Joma ist also verschieden von dem Redacteur der Traktate Nasir und Keritut. — Ist jedoch aus derartigen Stellen wahrzunehmen, der Redacteur dieses Traktats sei nicht der Redacteur jenes oder gar jener Traktate gewesen[3]), so kann jedoch ein positiver Schluss auf diese Wahrnehmung nicht gegründet werden, und wäre es eine ungerechtfertigte Behauptung, dass, da z. B. der Redacteur des Traktats B. Batra (wie oben) von dem Redacteur des Traktats Kidduschin und ebenso der Redacteur des Traktats Nedarim von dem des Traktats Kidduschin differirt, die Traktate B. Batra und Nedarim aus der Hand eines Redacteurs hervorgegangen. Denn mochte auch ein grosser Theil der zu redigirenden Traktate den Hochschulen zu Sura und Pumbedita zugefallen sein, so sind hierdurch andere auf diesen Schulen nicht weilende Gelehrte nicht ausgeschlossen, und mag die Redaction manches Traktats sich von diesen herschreiben. Nur ein tiefes Eingehen auf die verschiedenen und oft feinsten Nüancen kann

---

[1]) Hier differiren die Traktate in der Angabe der Meinungen mischnischer Autoren. Auch diese Differenz weist auf zwei Schulen, in denen auch frühere Lehrmeinungen verschieden tradirt wurden; wie denn auch der babyl. und jerus. Talmud zuweilen in der Angabe der Mischna differiren. Vgl. Tosafot Bechorot 22 anf. ותירום. — Nach dieser Differenz in den früheren Lehrmeinungen ist in den beiden Traktaten auch רבינא (Nasir אבינא ר') verschieden angeführt; vgl. auch ר' פדת in den beiden Stellen.

[2]) Tosafot zu Joma a. a. O. (vgl. auch ת"י) und B. Batra a. a. O. suchen zwar die Differenz auszugleichen; doch dürfte hier mehr das Verhältniss der סוגיות הפוכות vorwalten.

[3]) So ist aus den angeführten Stellen aus Keritut 14. 24 auch zu schliessen, dass der Redacteur des Traktats Keritut verschieden sei von dem Redacteur der Traktate Joma und Gittin u. a. m.

ein Kriterium für die Traktate ergeben, deren Redaction dieser oder jener Schule angehört; und nur wenn dieses gefunden, dürfte festzustellen sein, ob die Redaction sämmtlicher Traktate (mit Ausnahme von Tamid) nur von diesen beiden Schulen oder auch von ausserhalb dieser Schulen lebenden Gelehrten ausgegangen [1]).

Suchen wir aber auch die Zeit der redactorischen Thätigkeit der suranischen und pumbeditanischen Schulen zu bestimmen. Da der Talmud selbst an mehreren Stellen בסורא מתני הכי בפומדיתא מתני הכי hat, so muss die Thätigkeit dieser Schulen schon in der talmudischen Zeit begonnen haben. Die Schulen zu Sura und Pumbedita erhielten sich aber auch durch die Zeiten der Geonim, etwa bis Ende des 8. Jahrhunderts. Dass der Talmud bis auf manche Zusätze (worüber weiter) schon in den Tagen des im 8. Jahrh. lebenden Verfassers der Schealtot vollständig redigirt war, hierfür legt dieses Werk Zeugniss ab, das zwar in manchen Lesearten von dem uns vorliegenden Talmud differirt, aber wie jede Seite zeigt, auf den in seiner gegenwärtigen Gestalt zum Abschlusse gebrachten Talmud Bezug nimmt. Hingegen dürfte den auf die Emoraïm unmittelbar folgenden Saburäern und den etwa ihnen zunächst sich anreihenden Geonim die Schlussredaction zugeschrieben werden. Doch verfolgt man die Spuren, in denen nachweislich die Einwirkung dieser Gelehrten sich kundgibt, so kann ihnen auf diesem Gebiete nur eine sehr beschränkte Thätigkeit zugeschrieben werden. Es finden sich zwei einander ganz ähnliche Abhandlungen (סוגיות) Pesachim 43—45, Nasir 35—37 (bekannt unter der Benennung משרת). Nasir weiset auf eine spätere Ueberarbeitung. Vgl. 37a: ולאביי מעיקרא קא קשיא ליה מאי דקאמר רב דימי וקא מותיב ליה כל הלין תיובתא הדר אמר ליה ליתן טעם כעיקר בתר דשני ליה אמר ליה דילמא וכו'. Diese Stelle findet sich Pesachim

[1]) Mancher Traktat differirt in mancher Redewendung, technischem Ausdruck, dem Gange der Dialektik von anderen, so dass der Gedanke an einen andern Redacteur als den gewöhnlichen nicht ungerechtfertigt erscheint. Wir heben hier hervor Menachot 14a: ועוד האמר ר' אשי ת"ש für ועוד מתיב ר' אשי, das. 15a: ועוד אמר ר' אשי ת"ש und ועוד האמר רבינא ת"ש: eine solche Redeweise kommt in anderen Traktaten nicht wieder. Andere Bemerkungen gedenken wir an einem andern Orte zu geben.

nicht; und sowohl die Diction — wir heben das כל הלין תיובתא heraus — als die Fragestellung und Erwiderung weiset auf eine spätere als die talmudische Zeit. — Dass die Abhandlung Nasir später als die Pesachim sei, besagt ferner Nasir 37b: ורבנן צריכי דאי כתב רחמנא גבי חטאת הוה אמינא נזיר לא אתי מיניה משום דנזיר מקדשים לא ילפינן ואי כתב רחמנא גבי נזיר הא מנזיר לא ילפינן משום דחמיר איסוריה דאפילו חרצן אסור הילכך לא אתיא מיניה. Pesachim 45a hat ורבנן .... אמרי הנהו מיצרך צריכי und übergehet die weitere Ausführung, da sie sich aus dem folg. ור"ע מאי צריכי וכו' ergibt[1]). — Wir heben noch eine andere Stelle hervor, in der, was im Talmud sonst selten vorkommen dürfte, zwei Recensionen neben einander gehen. Der Traktat Temura hat in seinem ersten Perek so viele לישנא אחרינא, doppelte Traditionen aufzuweisen, wie sonst kein talmudischer Traktat[2]).

Von 2—7 finden sich zehn לישנא אחרינא. (Vgl. 2b Raschi anf. ה"ג הני מילי לאו שיש בו מעשה). 3a ל"א ואין עושין תמורה מ"ט וכו'. — 5a ל"א מיתיבי אונס שגירש. — Das. ל"א הא תירוש ודגן וכו'. — (6a Raschi anf. ל"א אמר לך רבא). — 6b ל"א בהנך שינויי und ל"א ברבית קצוצה. — 7a ל"א ר' יוסי בר' יהודה; ferner ל"א אמר ליה אפי' הכי בידיא. — Das. b ל"א והא מדסיפא. — In den gehäuften ל"א 5. 6 ist eine doppelte Recension wahrzunehmen; auf einer Schule wurden die angeführten Mischnot und Beraitot in einem für Abaja, auf einer anderen Schule in einem für Raba sprechenden Sinn aufgefasst. Bei einigen dieser ל"א ist aber auch der saburäische Ursprung erkennbar. So 6b ל"א

---

[1]) Auch Gittin 26, 17 und Baba Mezia 18, 19 haben zwei einander ganz ähnliche Abhandlungen mit manchen Abweichungen. Baba Mezia 18b hat במאי קא מיפלגי וכו' דאשתכח איבראי, diese Stelle wird Gittin vermisst. Hingegen hat Gittin 27b רב אשי אמר כגון דאמר נקב יש בצד אות פלונית דהוה ליה סימן מובהק, und hierauf weiter דהוה ליה סימן מובהק; Baba Mezia hat nicht die Worte דהוה ליה סימן מובהק. Doch tragen beide Abhandlungen das echt talmudische Gepräge an sich. — Aehnliche sich wiederholende Stellen vgl. Ketubot 72, Kidduschin 50, Gittin 74, Kidduschin 60 u. a.

[2]) Eine Nachlese dieser לישנא אחרינא bietet Raschi, der mehrere ל"א bringt, die unsere Talmudausgaben nicht haben. Vgl. Raschi 2b anf. לא לקיא וכו' ה"ג הני מילי וכו'. — 4b ל"א משני כי פריך והרי מימר שאני וכו'. — 6a anf. ה"ג אמר לך רבא שאני התם u. a. Vgl. weiter im Texte.

ברבית קצוצה וכו' והא אביי נמי סבר וכו' דאמר אביי האי מאן דמסיק בחבריה ד' זוזי בריביתא ויהביה ליה למלויה בחנותיה גלימא וכו'; hier gibt sich sowohl im Ausdrucke als in der auseinandergezogenen Redeweise der saburäische Zusatz kund: wie ganz anders wird Baba Mezia 65 dasselbe Factum berichtet![1]) — Als saburäischer Zusatz zeigt sich ferner 7a ל"א ר' יוסי בר' יהודה אומר. Die Redeweise ר"ואיל וכו' בבמ"ד דילהון דילמא אנן נמי נקביל מינהון gehört nicht der talm. Zeit an; diese setzt in solchem Falle, wie auch früher das vorkommt, לא שנא במזבח דידהו ולא שנא במזבח דידן; auch ist das westamoräische דילהון מינהון nicht bei den babyl. Autoren gebräuchlich; erst die nachtalm. Autoren (Geonim) bedienen sich des westaram. Dialekts[2]).

Verfolgen wir weiter manche andere Spuren der saburäischen Thätigkeit. Sie tritt mitunter in einem erklärenden Zusatz hervor. So Nedarim 10a כינויין . . . ר"ש בן לקיש אמר לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו וכן הוא אומר בחודש אשר ברא מלבו. Dieses וכן הוא אומר gehört, wie leicht zu erkennen, nicht ר"ש בן לקיש an, sondern will dessen Ausdruck שבדו erklären und ist ein sabur. Zusatz[3]). — Succa 39b וכן אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן בכרי מן שנו מאי משמע דהאי מן לישנא דמזוני הוא דכתיב ויזן להם המלך. Das מאי משמע וכו' ist ein erklä-

[1]) Zoa Kodaschim will hier zwar nach B. Mezia ganz anders lesen; seine Combination ist aber nur — Correctur. Raschi scheint übrigens dieses ל"א nicht gehabt zu haben.

[2]) Der Dialekt des babyl. Talmuds hat eine mischnische Färbung, sein Verhältniss zur Mischna ist wie der des Onkelos z. Urtext: Onkelos hebraïsirt, der babyl. Talm., möchte man sagen, mischnisirt. Der jerus. Talm. ist ganz aramäisch, und ebenso die Redeweise vieler Geonim in ihren Responsen und sonst. — Wir bemerken noch zu obigem ל"א: manches ל"א ist blos erklärend oder verbessernd. So 5a, הא תירוש ודגן וכו' תרים מהאי אהאי. Hier soll das frühere לא לקי verbessert werden. (Raschi scheint das frühere לא לקי nicht gelesen zu haben. Vgl. die Glosse des R. J. Pick das.). 7b ל"א והא מדסיפא ר' יוסי בר' יהודה וכו' scheint besser motiviren zu wollen, ist aber auch da sehr befremdend. Vielleicht liegt die Differenz darin, dass hier תיובתא und früher nur קשיא war. Vgl. Raschbam B. Batra 52b anf ופסק.

[3]) שבדו ist echt palästinensisch und kommt im j. Talm. unzähligemal in dem Ausdruck לא בדא (ברין) ברם, gleichbedeutend mit לא אמר oder לא סבר vor. R. S. b. Lakisch als pal. Autor sagte ganz richtig שבדו, in Babyl. bedurfte es der Erklärung.

render sabur. Zusatz. — Nidda 4b דקתני מדף כרכתיב עלה נדף ist, wie Maimonides Commentar zu Sabim 4, 6 anführt, ein sabur. Zusatz[1]). — Schliessen wir ferner nach dem Dialekt, so dürfte sich als sabur. Zusatz ergeben Succa 23a ודלמא רבעה דמתיחא באשלי וכו' עד וכיון דמייתא כווצא וכו' (Baba Mezia 60b אי דאוסיה עד אלא אמר רבא). — Ferner die Hagadot mit überwiegender westaram. Färbung, als Gittin 68f., Becharot 8 u. a.; mehrere in diesem Dialekte, Krankheiten und medicinische und sympathetische Heilmittel besprechende Stellen[2]); endlich mehrere westaram. geometrische Stellen[3]). — Auf dem eigentlich talmudischen, d. i. halachischen Gebiete tritt jedoch die Wirksamkeit der Saburäer weniger hervor; und wir suchen daher noch immer vergeblich nach den Schlussredactoren des Talmuds. Die Saburäer können als solche nicht angesehen werden, da müssten uns mehrfache Erweiterungen und Erklärungen in den meisten Traktaten entgegentreten.

Orientiren wir uns jedoch in kurzen Worten über die Dauer der Periode der Saburäer. Sie beginnt etwas nach dem Tode des Rabina (811 der Seleucid. Aera) und endigt nach dem Seder Tanaïm (Kerem Chemed Th. 4, S. 189) mit R. Gida oder Ena und R. Simuna, die etwa 860—70 gestorben sein mögen. R. Scherira Gaon nennt in seinem bekannten Briefe nach den beiden zuletzt genannten Autoren noch R. Raba aus Rob (רב רבאי מרוב), der viele Jahre als Saburäer lebte (ed. Krakau 117b)[4]).

---

[1]) Seine Worte sind: ופירוש הזה אינו מן הגמרא אלא שכתבוהו בגליון מן פירוש סבוראי וכתפן המעתיק בתוך הברים. Vgl. jedoch weiter.

[2]) Vgl. auch Rapoport Erech Millin v. אגדה.

[3]) Doch dürfte für Mathematisches das Westaramäische die Kunstsprache gewesen sein. Dieses auch in Bezug auf Medicinisches, das einem wesentlichen Theile nach (sympathetische Kuren) von den Nabatäern abgeholt sein mag.

[4]) Der Widerspruch, den Dr. Graetz (Geschichte der Juden, Th. 5, S. 424) in diesen Worten R. Scherira's findet (ובתר הכין רב עינא ורב סימונא כפום בדיתא ובתר הכין ר' רב רבאי מרוב בסורא) mit seinen früheren Worten S. 114 ואקרו אנהו רבנן סבוראי וכל מה דהוה תלי וקאים פרשוה כגון רחומי ורבה ורב יוסף מבי חתים דאמרינן ורב רבאי מרוב דמפרש בטס סנהדרין וכו' וכמה סברי אקבעו בגמרא דאגון (vgl. weiter S. 266, Anm. 2) מרבנן בתראי כגון ר' עינא ור' סימונא löset sich beim näheren Eingehen von selbst. Die hier nach der Krakauer Edition angeführten Worte דאגון מרבנן סבוראי כגון ר' עינא וכו' zeigen keinen Widerspruch; allein die Konstant. Ausgabe hat וכמה סברי קבעו בגמרא אינון ורבנן בתריהון

Die Saburäerperiode dürfte dann etwa 90 Jahre umfassen; auch dürfte nicht geirrt sein, wenn noch mancher der ersten Geonim als die Thätigkeit der Saburäer beschliessend gedacht wird. Auch ist nur in der erweiterten Periode eine Vermittelung zwischen den, in Ausdrucksweise und dialektischem Gange so weit von einander abstehenden talmudischen Autoren und Saburäern zu finden. Hätten die Saburäer einen kurzen Zeitraum ausgefüllt, dann wäre nicht ein Uebergang, wie er im Laufe aufeinander folgender Generationen sich naturgemäss gestaltet, wahrzunehmen, sondern ein nicht zu motivirender Sprung. Es liegen aber auch in der That Andeutungen vor, dass die früheren Saburäer den talmud. Ausdruck und Ideengang festhielten. R. Scherira berichtet (114b): ונקיטינן מן הראשונים בגמ' דהאשה נקניח בג' דרכים דתנינן ברישא מנא ה"מ וכו' עד בכסף מנא לן כלהו אינך פרוקי וקושיי דמתרצי בגמרא רבנן בתראי סבוראי תרצינהן וקבעינהו. Dieser Beginn des Traktats Kidduschin liegt in Ausdruck und Dialektik nicht weit von der talmud. Lehrweise ab; wenn nun die sabur. Zusätze zu Nasir und Temura sich uns anders erwiesen, so bietet die längere Saburäerperiode hierfür den natürlichen Aufschluss: der Zusatz zu Kidduschin stammt aus der früheren, die Zusätze zu Nasir, Temura u. a. deriviren aus der spätern, vielleicht spätesten Zeit der Saburäer. — Wir gelangen nun aber auch zu der Wahrnehmung, dass in der That viele Traktate Zusätze von den Saburäern enthalten und die Schlussredaction von ihnen ausging. Die Saburäer, schreibt R. Scherira, stellten nicht halachische Normen — הוראה — auf; die Fixirung halachischer Normen

---

נמי כגון ר' עינא ור' סימונא. Aber dieses בתריהון beziehet sich offenbar nicht auf ר' רבאי מרוב, da von diesem ausdrücklich angeführt wird, was in seinem Namen zugesetzt ist, sondern auf die früher genannten ר' נחומי ר' יוסף ר' אחאי. Wenn ר' עינא ור' סימאי die letzten Saburäer gewesen, was bedeutet dieses כגון, wer waren denn noch die רבנן בתריהון? Dieses כגון spricht gerade für R. Abr. b. David, der ר' חנן מאישקא ורב מרי (vgl. R. Scherira 117b) u. A. noch zu den Saburäern rechnet. (Diese benennen wir weiter die ersten Geonim, da Scherira sie nicht ausdrücklich als Saburäer bezeichnet.) Dr. Grätz hielt zu fest an dem Seder Tanaïm, das, vergleicht man die Worte des R. Scherira hiermit über die רבנן סבוראי, keine richtige Auskunft gibt, wie es überhaupt reich an Fehlern aller Art. Weiter auf diesen Punkt einzugehen, ist hier nicht Gelegenheit.

hatte mit dem Tode Rabina's aufgehört, aber sie erklärten[1]). Manche dieser Erklärungen mögen später in den Text gekommen sein[2]), andere haben die Saburäer selbst dem Texte angefügt. So beweiset es der Anfang zu Kidduschin, der nicht eine Randglosse, sondern eine fortlaufende Discussion bringt. Die Saburäer hatten nur auf Aufstellung der Halacha verzichtet; erklärende, auf die Halacha keinen Einfluss übende Discussionen aufzustellen, hierzu fanden sie sich gleichberechtigt mit ihren emoraïtischen Vorgängern, und befanden sich daher auch in vollem Rechte, sie dem Text einzuverleiben. Rabina war סוף הוראה, aber nicht סוף דמפרשי. Erst als der Talmud durch die Saburäer die Schlussredaction erlangt hatte und als vollendetes Werk vorlag, konnte rechtmässig nichts hinzugefügt werden, und sind die sich dennoch findenden Zusätze als Interpolationen zu betrachten (vgl. weiter).

Von den Saburäern findet sich nun theils manche Erklärung der Mischna, theils manche Erklärung des ihnen vorliegenden talm. Stoffes. Das charakteristische Zeichen der Erklärungen ist: sie sind nicht halachisch, ferner wird kein Autor namhaft gemacht. — Die Erklärungen zur Mischna finden sich zumeist zu Anfang des Traktats. Von den Saburäern scheint ausser dem von R. Scherira angeführten Anfang zu Kidduschin noch ausgegangen zu sein: Pesachim Anfang bis 4, Jebamot die ersten Folien[3]), ferner Nedarim Anfang bis3b אמר מר ומה נדרים עובר וכו'. Hier ist sogar schon der spätere saburäische Dialekt verspürbar. Ferner Nasir Anfang bis 2b דאומר אהא הרי זה נזיר. Erachim Anfang bis 4a הכל מעריכין וכו' פשיטא אמר רב וכו' und nicht unwahrscheinlich Berachot Anfang bis 3b אמר ר' יצחק. Manche kleinere Stücke, wie Anfang zu Erubin, Succa, Taanit[4]),

[1]) Vgl. R. Scherira 114 ר' אשי ורבינה סוף הוראה ובתר הכי אע"ג דהאי הוראה לא הוות הוו סבוראי דמפרשי דמקרבי להוראה.

[2]) R. Scherira das. ור' רבאי מרוב דמפרש במס' סנהדרין דאמר ר' ייוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבנה כדי שתתטרף דעתו עליו משום שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש ותנא נשים יקרות שבירושלים מתנדבות משלהן ובעינן ואם אינן מתנדבות משלהן משל מי אמר רב רבאי דמן רוב אמר רב רבאי דמן רוב מסתברא משל צבור משום שנאמר תנו. Dieses fehlt Synhedrin 43 in unseren Talmudausgaben.

[3]) Vgl. 1. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 357.

[4]) Diesen Anfang scheint R. Scherira nicht gekannt zu haben. Vgl. meine Darke Hamischna S. 256.

Sota, Baba Mezia, Baba Batra, Maccot, Schebuot, Sebachim[1]), Menachot (bis ורמי ר"ש), Meïla, Nidda (bis ורמי חביה). Vielleicht auch manche autorlose Erklärung in der Mitte des Traktats, hierher dürfte vorzüglich zu beziehen sein Erachin 33b zu der Mischna ישראל שירש אבי אמו לוי[2]).

Erklärungen talm. Stellen. Die autorlose Fragestellung über eine früher aufgeworfene Frage, bekannt unter der Formel ולמאי דסלקא אדעתין מעיקרא spricht an sich für einen späteren Ursprung; sie wird höchst selten in dem Munde eines talm. Autors gefunden[3]). Selbst das דקארי לה מאי קארי לה, das nicht bei der Fragestellung verbleibt, sondern gewöhnlich eine neue Frage herbeiziehet (משום דקבעי למירמא אהדדיהי vgl. Joma 3b, Ketubot 36a und sonst), wird nach Halichot Olam von Einigen als saburäisch betrachtet[4]). Vgl. ולמאי דסדא מעיקרא, Erubin 8a, Joma 26a, 80a, Jebamot 7a, Kidduschin 28 und Baba Mezia 46. An beiden letzteren Stellen wird sogar noch weiter gegangen und zu der früheren Frage bemerkt הניחא לרב ששת וכו'. In dem in ולמאי דס"א מעיקרא gibt sich eine spätere Erklärung der Meinung des in der Zeit vorangegangenen Fragestellers kund; ähnlich wie Raschi in derartigen Fällen, d. i. wo der מקשין mit seiner Frage zu irren scheint, ihn durch ein ו"ל וא"ת dem Verständnisse näher zu bringen sucht[5]).

Wir haben nun die Saburäer als die Schlussredactoren des Talmuds kennen gelernt, nach einer Richtung auch als Fortsetzer, da sie ihre Erklärungen dem Texte einverleibten[6]). Mit

---

[1]) In den ersten Folien dieses Traktats kommt auch ein Ausdruck vor, der auf einen von den sonstigen Redactoren verschiedenen Redacteur weiset. Vgl. das sich f. 3 oft wiederholende מתניב für פוסל: Diesen Ausdruck hat in dieser Bedeutung kein anderer Traktat. Vgl. oben S. 261, Anmerk. 1.

[2]) Vgl. ausführlich Darke Hamischna S. 310.

[3]) Vgl. Schabbat 97b אמר ליה רבינא לרב אשי ולמאי דס"א מעיקרא ודקארי לה מאי קארי לה .... ויש מי שאומר שהוא תוספות רבנן סבוראי.

[4]) Halichot Olam 9a

[5]) Nach dem bisher Gegebenen rechtfertigt sich die Benennung סבוראי von סבר, und wie R. Scherira in der oben angeführten Stelle sagt: הוו סבוראי דמפרשי.

[6]) Für die Saburäer als Schlussredactoren spricht ausser dem oben Gedachten auch folgende Stelle des Seder Tanaïm a. a. O. S. 187: ולא הוסיפו (סבוראי) ולא הפליגו מדעתם כלום אלא תקנו פרקי של כל תנוי

dem Tode der letzten Saburäe[illegible] aus den Hala-
Sowie Rabina als סוף הוראה [illegible] des R. Achai)
scheinlich um nicht die Halac[illegible]
der ferneren Aufstellung dersel[illegible] die autorlo-
man bald zur Erkenntniss, das[illegible] offenbar her-
des Endabschlusses bedürfe, [illegible]
סוף דמפרשי. Von nun an hatt[illegible] Das
selbst etwas einzuverleiben; die[illegible] Zeit als das erste
sich im Talmud finden, sind als[illegible] folgende
tion zu betrachten. Versuchen w[illegible]
lationen manches Kriterium aufzu[illegible] 95a, Erubin

Dass in dem uns gegenwärti[illegible]
sich sogar Zusätze aus später Ze[illegible]
merksamen Leser entgehen. Sie [illegible] Manche
Abschreiber aus am Rande verzeic[illegible] Beza 16a
Text. So erkennt man Rosch Has[illegible]
ור"ש היא in diesem ור"ש היא eine R[illegible]
selbst erklärend angibt [illegible] והכי אמרינן
לקמן. — Ebenso Succa 37a לדפנות
Asulai, angeführt bei R. J. Pick das.
ב ושמואל הילכתא כרב באיסורי וכשמואל
בדיני הכא הילכתא כשמואל ist eine sich
Glosse, die selbst R. Ascher zu Bech[illegible]
Baba Batra 151a [illegible]אי כיון דלא מזדבין דאסיר
[illegible]ו דלמא כיון דמזדבן ללמוד תורה נכסי הוא
ist von כיון דלא מזדבן ab eine commenti[illegible]
bam und Tosafot das. kannten sie nicht.
angeführt bei R. J. Pick das. — Traktat [illegible]
gar ein Commentar theilweise in den Text
Vgl. das. 5b mehrere Stellen (die Stelle [illegible]
היא נאסרת להדיוט ist sogar ziemlich unschm[illegible]
Raschi und Tosafot kannten nicht diese Zus[illegible]

כסדרן. Nur ist das ולא הוסיפו nach dem oben [illegible]
geführten nicht strikt zu nehmen.

[1]) Ueber diese Glosse vgl. Schach Jore Dea 30[illegible]
Chulin 95b anf. ורב הונא hat הילכתא כרב (מט[illegible]
באיסורי, scheint also di[illegible] gelesen zu haben; al[illegible]
felhaft, ob das eing[illegible] von Raschi selbs[illegible]

[2]) R. S. Keidr[illegible] ebach diese Ste[illegible]

den uns von diesen, grösstentheils einer späteren Zeit angehörenden und leicht erkennbaren Glossen ab und kehren zu Zusätzen einer früheren Zeit zurück, die als solche minder durchsichtig sind.

Viele Zusätze sind theils aus den Halachot Gedolot des R. Jehudaï Gaon, theils aus den Schriften anderer Geonim in den Text gekommen. Dass aus den Halachot Gedolot sich Zusätze im Text finden, wird von früheren Autoren an mehreren Stellen bemerkt. So Pesachim 29a ist die Stelle במשהו כרב nach Tosafot Chulin 97a aus den Halachot Gedolot. — Baba Mezia 13a משום דקשיא ליה כיון דשטרי דלאו הקנאה וכו' Glossem aus den Halachot Gedolot (vgl. שיטה מקובצת das.). — Das. 97f (סוגיא ש"מ) Glosseme aus den Halachot Gedolot (vgl. רשאולה ושכורה das.). — Chulin 60a שאר עופות טמאין דכתב רחמנא למה לי, hierzu erklärt R. J. b. Aderet (Novellen) ואפשר שהוסיפו אותו על הגירסא על פי פי' בהג [1]).

Auch die והילכתא am Schlusse der Discussionen scheinen nachtalmudisch und mögen dem grösseren Theile nach aus den Halachot Gedolot zugesetzt sein. Von mehreren והילכתא wird ausdrücklich bezeugt, dass sie nicht talm. Autoren angehören, bei manchen besagt es die Stellung im Texte. Vgl. Tosafot Berachot 36b anf. לשון ה"ג והילכתא. — Gittin 18a והילכתא משעת כתיבה, vgl. R. Ascher das. R. Alfasi hat nicht dieses והילכתא gelesen. — Chulin 51b והילכתא היכא דנפלה מן חגב וכו' ist Zusatz. Vgl. R. S. b. Aderet und R. Ascher das. — Daselbst 116b והילכתא וכו' ובקיבת כשרה שינקה וכו' hier ist Manches Zusatz. Vgl. Ramban (Milchamot), R. S. b. Aderet, R. Ascher, R. Nissim. — Gittin 13a unterbricht והילכתא לקבורה לא חיישינן den Gang der Discussion und ist die Stellung auffallend, da והילכתא allenthalben am Schlusse der Discussion seinen Platz hat. Es ist offenbar ein Glossem aus nachtalm. Zeit, das vom Abschreiber als Marginalie an den unrechten Ort gebracht wurde. Ebenso zeigt sich Ketubot 60b ולא היא הדיא שוטה הואי וכו' nach den späten מר בר רב אשי als nachtalm. Zusatz. — Diese והילכתא gehören nicht den Saburäern an; diese liessen sich nicht auf

---

chot bemerkt. In einem ihm vorgelegenen Talmudmanuscript fanden sie sich nicht.

[1]) Andere Stellen vgl. Rapoport Kerem Chemed Th. 4, S. 249f.

הוראה ein: sie scheinen an den meisten Stellen aus den Halachot Gedolot (vielleicht auch aus den Scheeltot des R. Achaï) abgeholt.

Als Zusätze dürften ferner zu betrachten sein die autorlosen והשתא דתקון רבנן und והאידנא. Dieses tritt offenbar hervor Baba Mezia 42a והאידנא דשכיחי גשושאי אין להן שמירה אלא בשמי קורה ודאידנא דשכיחי פרומאי אין להן שמירה וכו'. Das zweite והאידנא gehört gewiss einer späteren Zeit als das erste an; aber auch das erste האידנא, sowie das später folgende והאידנא דשכיחי טפוחאי scheinen sich als nachtalmudisch anzukündigen. — Hierher ist auch zu beziehen Schabbat 95a, Erubin 100b והאידנא דקיימא לן כר' שמעון. — Jebamot 72a והאידנא דרשו בה רבים. — Das. 102a והאי דידן אע"ג דאית ביה חומרתא וכו'. — Kidduschin 43b והשתא דתקון רבנן שבועת היסת u. a. m. Manche haben jedoch talm. Aut. vorgesetzt. Vgl. Beza 16a והאידנא דרחיישינן וכו', Baba Mezia (47a אמר רב ששת בריה דפפא אמר ר' אמר מערבי וכו', 60a והאידנא דקא כתבינן כמאן דרב אידי), Aboda Sara 16a והאידנא דקא מזבנינן אמר רב אשי. Vgl. auch Baba Kama 17a, wo, wie aus dem nachfolgenden אמר רבה בר בר חנה וכו' ersichtlich, das frühere והאידנא נמי עברינן הכי וכו' talmudisch ist.

Die mitunter vorkommenden autorlosen ותו לא מידי dürften ebenfalls als Zusätze zu betrachten sein[1]). Die ותו לא מידי beziehen sich nicht auf die Halacha, sondern besagen, dass die Discussion als geschlossen und gegen das gewonnene Resultat nichts einzuwenden oder dass die früher gemachte Einwendung unhaltbar sei. Bechorot 59b wird sogar ein ותו לא מידי zu einem Einwurfe hinzugefügt, also angedeutet, dieser Einwurf sei unwiderlegbar.

Als Zusatz gibt sich ferner kund das mitunter vorkommende כדבעינן למימר לקמן. Hier wird auf weiter bezogen, und da muss schon manches Fixirte, Redigirte vorgelegen haben. Das כדבעינן למימר לקמן besagt zuweilen einfach, dass weiter dieser Punkt (nochmals) vorkommt, zuweilen wird durch dasselbe die weitere Auseinandersetzung an dieser Stelle ausgelassen und auf weiter verwiesen. Vgl. Sabbat 46 הרתם כדבעינן למימר

[1]) R. J. Pick hat zu Succa 36b die Stellen der im Talmud vorkommenden ותו לא מידי verzeichnet.

מגלן כד"ל לקמן Megilla 2a. — לקמן כדאביי דאמר אביי וכו'
ור' יוחנן אמר וכו' ונסיב לה Moëd Katan 3b. — חכמים הקילו
הש"ס לפטורא כד"ל לקמן. Hier wird das כד"ל לקמן nicht weiter ausgeführt, sondern es wird verwiesen auf weiter (4a), wo ר' יוחנן dieses auf eine andere Frage ausführlich bespricht. — Baba Mezia 21b בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר אע"ג דאית ביה סימן רחמנא שרייה כד"ל לקמן. Hier ebenfalls nichts weiter hinzugefügt: es wird bezogen zu weiter 22b מנין לאבידה ששטפה נהר וכו'[1]). — Das. 47a ולוי אמר בכליו של מקנה כדבעית למימר לקמן. Hier ohne weitere Hinzufügung und bezogen zu weiter daselbst: מי נתן למי וכו' ר' יהודה אומר גואל נתן לבועז.

Die ותו לא מידי und כדבעינן למימר לקמן gehören nicht unwahrscheinlich den Saburäern (כד"ל לקמן etwa späteren Saburäern) an.

Mitunter weiset die Stellung auf einen Zusatz. So Jebamot 40a איבעיא להו גזרו שניות בחלוצה וכו' ת"ש הוא אסור באמה וכו' וליתני אם אם אמה וליתני האחין מותרין קשיא ת"ש היא אסורה וכו'; hier wie in der ganzen Discussion wird nicht Rücksicht genommen auf dieses קשיא, vielmehr ist der Schluss וש"מ גזרו שניות בחלוצה (vgl. auch Tosaf. das. anf. וליתני). — Gittin 20b בעי רב פפא בין שיטה לשיטה מהו תיקו ותיפוק ליה וכו'. Dieses auffallende ותיפוק ליה nach dem תיקו ist (bis ת"ר das.) ein sabur. Zusatz, und ebenso obiges וליתני bis קשיא aus Jebamot[2]).

Zuweilen wird eine Meinung als von einem Autor herrührend angeführt, der Name des Autors wird aber nicht genannt. Er mochte zu den Zeiten der Saburäer nicht mehr gekannt sein. Vgl. Gittin 49. 50. איתמר ערב דכתובה דברי הכל לא משתעבד קבלן דב"ח דברי הכל משתעבד ערב דב"ח וקבלן דכתובה פליגי איכא למאן דאמר וכו' ואיכא למ"ד וכו'. Vgl. auch Ketubot 26a, Gittin 9a u. a. a. O. והאמר ר"י דברי הכל אין ערעור פחות משנים (vgl. jedoch Tosafot an diesen Stellen). — Im Gegentheil wird Erubin 40b in der Stelle ליתביה לינוקיה לית הילכתא כר' אחא

---

[1]) Der ganze Passus בזוטו של ים וכו' dürfte ein nach 22b getroffener späterer Zusatz sein. Darum heisst es nicht hier בזוטו וכו' כולי עלמא לא פליגי אע"ג דאית ביה סימן הוה ייאוש, wie früher כולי עלמא לא פליגי und דלא הוי ייאוש. — Auch drängt hierzu die flagrante Frage der Tosafot 22b anf. תיובתא דרבא.

[2]) Zu den früheren Glossen ist noch zu beziehen, die als Glossem bekannte Stelle Chulin 55b אמר ר' זירא לא שנו אלא שיכול לחיות וכו'.

kurz auf den Autor bezogen und nicht angeführt, was dieser Autor sagt. Vielleicht ist die Anführung ausgefallen. Vgl. das. Tosaf. anf. ליח היולכתא.

Der von den Saburäern endgültig redigirte Talmudtext litt im Laufe der Zeit ausser den Zusätzen noch an einem andern tiefer eingreifenden Uebelstand: an durch Abschreiber corrumpirten Lesearten. Nach Maimonides Malwe Welowe 15 sind selbst einige Geonim durch einen corrupten Text zu einer falschen Decision verleitet worden. Die Erklärer Raschi, Raschbam und andere frühe Autoren sind daher bemühet, durch ד"ג einen richtigen Text herzustellen. — Es schlichen sich aber neue Fehler ein und wurden nach Erfindung der Buchdruckerkunst durch Setzer vermehrt. Ein grosses, allgemein anerkanntes Verdienst haben sich R. S. Luria (in seinem Werke חכמת שלמה), R. S. Keidnuber (ברכת הזבח), R. Chajim Schor (צאן קדשים), R. S. Edels u. A. um die Herstellung eines richtigen Textes erworben.

(Der zweite Artikel folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan. Ein Beitrag zur biblischen Länder- und Völkerkunde, von Gustav Unruh. Mit einer Karte. Langensalza. Verlags-Comptoir. 1860. (Schluss.)

Da die Israeliten nach der Annahme des Verfassers in diesem imaginairen Süd-West-Emoräa sich 37 Jahre lang dem Götzendienste ergeben hatten, so musste es „für Moses unter solchen Umständen das dringendste Geschäft sein, die zügellosen Volksmassen aus diesem verführerischen Lande so schnell als möglich wieder in die Tiefen der peträischen Wüste zurückzuführen; aber, würden sie ihm dahin gefolgt sein?“ (S. 122.) Es bot sich indess ein Mittel dar: „das israelitische Volk muss sich in der Gegend zwischen Rimmon Parez und Rissa (Marescha) eine sehr lange Zeit hindurch aufgehalten und sich hier förmlich häuslich eingerichtet haben, da die Erwähnung des „Weizens“ in den vorstehenden Worten der h. Schrift“ (5. Mos. 32, 13. 14. — wo indess die Hochebene Basans ausdrücklich

genannt wird, eine Landschaft, in der auch jene weiten, wogenden Weizenfelder sich finden —) „auf eine planmässige Betreibung des Ackerbaues schliessen lässt. Man kann sich daher leicht vorstellen, dass der Aufenthalt einer so grossen, fremden Volksmasse den Bewohnern jener Gegend auf die Dauer sehr unbequem und lästig werden und deshalb zu mancherlei Reibungen und Feindseligkeiten Veranlassung geben musste. Dies hatte jedenfalls zur Folge, dass die ursprüngliche Freundschaftlichkeit der hier wohnenden Emoriter nach und nach in Hass gegen die lästigen Fremdlinge und zuletzt in offenbare Feindschaft überging, so dass diese sich endlich auf das Gebirge Schapher zurückziehen mussten“ (S. 123). „Der weitere Rückzug der Israeliten aus Südwest-Emoräa konnte wahrscheinlich nur unter mancherlei Hindernissen und Feindseligkeiten von Seiten der Emoriter bewerkstelligt werden; wenigstens ist es als gewiss anzunehmen, dass die Israeliten bei Maon von den Einwohnern dieser Stadt mit Waffengewalt angefallen und geschlagen wurden. In dieser Bedrängniss mochten sie nun der grösseren Masse nach immer empfänglicher für die Lehren und Ermahnungen ihres alten, treuen Führers werden und endlich ziemlich allseitig zum Dienst Jehovah's zurückkehren“ (S. 124).

„War das ernstliche Streben der edleren Israeliten schon damals dahin gerichtet, jegliche Spur des emoritischen Götzendienstes unter ihren Glaubensgenossen zu vernichten, so kann es auch nicht mehr befremden, dass man es endlich unternahm, jegliche Erinnerung an den Aufenthalt der Israeliten in Südwest-Emoräa auch in den heiligen Schriften auszutilgen und für immer der Vergessenheit anheimzugeben“ (S. 126). Daher die Veränderung so vieler Namen (warum aber nicht aller?). Daher fehlt im Stationenverzeichnisse der Name Kadesch Barnea, wohin die Israeliten von Chaschmona wieder zurückzogen, zum zweiten Male. Da es aber Verdacht erregt haben würde, wollte man den Namen dieses Ortes hier gänzlich fortlassen, so wurde er an einer andern Stelle, nämlich 4. Mos. 33, 36 eingeschoben, wo er eben die grösste Verwirrung herbeiführen muss (nämlich weil er zu dem imaginairen Zuge des Verfassers hier gar nicht passt) S. 133f. Aus eben demselben Grunde ersetzte nach dem Verfasser (S. 135) „der Ordner der mosaischen Schriften“ bei 4. Mos. 20, 5 das „ominöse Wort Emoräa,“ das hier

ursprünglich stand, „durch das unanstössige Aegypten.“ An anderen Orten sind die Angaben des Textes chronologisch umzustellen.

Lassen wir nun dem Verfasser die Gerechtigkeit widerfahren, dass wir seine Forschungen als selbstständig und redlich gemeint anerkennen, wie auch aus dem Streben nach Wahrheit hervorgegangen, so möge auch er darin eine Würdigung finden, dass wir dieselben gründlich geprüft und zu ihm das Vertrauen haben, dass auch er einen nochmaligen unbefangenen Blick auf seine Schlüsse und seine Resultate werfe. Vielleicht wird er dann finden, dass dieselben sich in einem leicht täuschenden Cirkel bewegen. Er muss Zweierlei beweisen, zuerst dass die Israeliten sich 37 Jahre lang in Emoräa aufhielten, sodann dass sein Stationenverzeichniss das richtige ist. Das Erstere widerspricht entschieden den Angaben der heil. Schrift und entbehrt ausserdem aller andern directen Beweise. Letztere könnten also nur noch aus der auffälligen Uebereinstimmung des Stationen-Verzeichnisses 4. Mos. 33 mit Orten in Emoräa hergenommen werden. Wenn nun aber der Verfasser annimmt, die Namen beider stimmten (sogar wegen systematischer Veränderung) mit einander eben nicht überein, so fehlt seiner Hypothese überall der feste Boden. Man kann unmöglich zwei Behauptungen, ohne dritten zweifellosen Anhalt, einander gegenseitig beweisen lassen. ••

Notizen.

Aus der Vorzeit. Von Dr. Emanuel Hecht, Lehrer.

Duell eines Juden.

Die Juden des Mittelalters hatten sich hie und da auch in das Ritterwesen gemischt, wovon sich in romantischen Ritterbüchern mehre Belege finden, die gesammelt zu werden verdienen. Wir führen hier ein Beispiel aus Amadis de Gaule, Bd. XVI, C. 44 an. Es wird dort das Abenteuer des Don Silves, genannt Ritter vom Walde, mitgetheilt, der drei wüthenden Duellanten, einem Christen, Juden und Muhamedaner begegnete,

die wegen eines Religionsstreites in Harnisch gegen einander geriethen und mit dem Degen in der Hand ihre Ansichten verfechten wollten. Silves sprengt zwischen die Kämpfenden und rief ihnen zu: Was soll das? Belehrungen und Unterweisungen müssen mit Sanftmuth und Geduld gegeben werden, können aber nicht durch das Schwert Eingang finden. Da kam es denn nun zu mancherlei Erklärungen und Behauptungen, nach denen sich endlich Don Silves gegen den Juden mit den Worten wendete: Ihr aber, wie könnt Ihr Euch ritterlicher Waffen bedienen und des Ritternamens Euch anmassen wollen, da Ihr ein Hebräer seid?[1]) Des hohen ritterlichen Ehrentitels seid Ihr nicht würdig, nicht würdig seid Ihr, Sporen zu tragen[2]). Denn Ihr Juden seid Leibeigene, Sklaven[3]), und fremder Gewalt gänzlich unterworfen.

Nach dieser Rede liess Don Silves dem Juden die ritterlichen Waffen von seinem Knappen abnehmen und die Sporen von dem Beinharnisch abreissen[4]). Als der Muhamedaner hierauf den Juden zu misshandeln fortfuhr, erklärte ihnen Don Silves, dass sie beide zwischen Tod oder Taufe wählen könnten, und wird bemerkt, sie hätten durch eine Scheintaufe dem Scandale ein Ende gemacht. (Vgl. Vossius, Die Vorzeit. Erf. 1817. I. Bd., S. 271.)

Der Würfelzoll der Juden.

Zur Erinnerung an das angebliche Looswerfen der Juden um die Kleidung Christi (ob mit Würfeln oder mit Strohhalmen, sagt übrigens kein Evangelist), legte das Mittelalter den Juden für Zoll und Geleite eine besondere Abgabe von Würfeln auf, wie solches mehrere Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts, bes. Mainz'sche, unzweifelhaft berichten. Das Mittelalter

---

[1]) Den Muhamedanern war es erlaubt, Ritterschaft zu treiben, nicht aber den Juden. Bibliothek des Romantisch-Wunderbaren. 2. Bd. S. 26.

[2]) Das vornehmste Zeichen der Ritterwürde. Pistori Amoenitat. hist. Bd. I, S. 71.

[3]) D. h. wohl deutsche Kaisersknechte; Spener, Deutsche Staatslehre, II. Bd., S. 87 etc.

[4]) Pseudo-Rittern wurden immer die Sporen auf dem Miste abgenommen. Pistorius t. VI, Praef. [illegible]

war überhaupt geneigt, alles aus der Leidensgeschichte Christi auf die armen Juden zu retorquiren, die, wie eine Urkunde des Erzbischofs Theodorich ausdrücklich sagt, nur zum Andenken an die Leiden Christi erhalten werden, eine Ansicht, die den Juden übrigens sehr zu statten kam, ein Nebengrund des Schutzes bei geistlichen Fürsten, und ein Besänftigungsmittel des gegen sie wüthenden Pöbels war.

Von gedachtem sehr gehässigen, die Juden der öffentlichen Verachtung preisgebenden Würfelzoll eximirten die Erzbischöfe von Mainz zuerst einzelne Familien, dann mehre theils auf bestimmte Jahre, theils für immer; die gänzliche Aufhebung aber kam erst gegen das 15. Jahrhundert dadurch zu Stande, dass für die Würfel eine Geldabgabe bestimmt wurde.

In Vossius, Vorzeit, III. Bd., S. 259 sind mehre Urkunden hierüber abgedruckt. Eine besonders interessante vom Erzbischofe Conrad lautet im Auszuge:

„Wir Conrad von gotes gnaden des Stuhls zu Mentze Ertzbischoff etc. etc. bekennen ..... Daz wir angesehen han fruntschafft vnd Dinste, die vns die Judden an dem Ryne gethan han ... vnd daz wir darumb und sunderlichen denselben Judden zu liebe und durch ihr flissiges Bete willen gnade gethan han..... daz alle Judden und Juddenisse alt ond junge, arm und reiche .... die zu diesen zyten leben oder die noch geboren werden .... vnser Lebtag usz keine Würffel ani geben oder bieten sollen .... an allen vnsern Zollen, die wir han oder noch gewinnen mogen, uff dem Wasser oder uff dem Lande ..... darumb so heiszen vnd gebieten wir allen vnssern Zollschreibern vnd allen andern vnsern Zollknechten .... daz in die vorgeschriebene Judden by vnser obgeschrieben Friheit und gnade lassen etc. etc. Datum Eltuil anno 1422.

Herzog Friedrich von Würtemberg.

Während die Könige von Frankreich, England und Spanien im Mittelalter, laut der Geschichte, meist gegen die Juden waren, bezeugten die deutschen Fürsten eine gute Gesinnung für sie, beschützten sie gegen ritterlichen und spiessbürgerlichen Uebermuth, wie gegen Vorurtheil und Raubsucht, ja zogen zu-

len das Schwert für sie. Ein weniger bekanntes und her-

vorragendes Beispiel, der Sattler'schen Geschichte des Herzogthums Würtemberg, 10. Thl., S. 208 entnommen, mag dies bewahrheiten.

Unter dem Herzog Friedrich 1597 von Würtemberg suchte ein Jude, Namens Maggino Gabrieli, um Aufnahme in Würtemberg nach und erbot sich, die Waaren billiger als die anderen Kaufleute zu liefern. Der Herzog, ausländische Waaren und Geld liebend und den Handel gern befördernd, überhaupt den Juden günstig, obschon den Calvinisten abhold, wollte dem Gesuche entsprechen, wobei wohl auch sein Rath Enzlin, der häufigen Verkehr mit den Juden hatte, grossen Antheil gehabt haben mag. Sein Hofprediger, Dr. Lucas Ossiander, zugleich Abt zu Adelberg, machte ihm harte Vorstellungen deswegen, der Herzog aber entsetzte ihn deshalb seiner Predigerstelle und seiner Prälatur. Auch der Landstand legte sich in's Mittel und wies den Herzog darauf hin, dass die Duldung der Juden im Herzogthum den alten Verträgen, königlichen und kaiserlichen Mandaten, Freiheiten und Landtags-Abschieden entgegen wären, und die früheren Herzöge letztwillig die Verbannung der Juden aus Würtemberg bestimmten. Der Herzog erwiderte, dass die Juden dem Lande vortheilhaft seien und der Kaufleute übermässigen Wucher dämpfen. Der Landstand setzte entgegen, wie die Juden „nagende Würmer" seien, nur kostbare Waare, Sammet, Seide, Perlen, Edelsteine etc. einführten, wodurch den Leuten das Geld aus dem Beutel gelockt und für immer in fremde Länder geführt würde, dagegen eine Sache eingebracht würde, die der Pracht, Wollust und Hoffahrt fröhnte, auch durch sie der Kipperei in Münzsachen Thür und Thor geöffnet wäre. Doch alle diese Einwendungen waren bei dem einsichtsvollen Herzoge ohne Wirkung, Gabrieli erhielt mit 7 Personen Aufnahme. Doch beschränkte er sie vielfach, gab ihnen den Namen Hebräer, weil der Name Jude verhasst war, und suchte es so einzurichten, dass dem Hasse des Volkes alle Nahrung genommen wurde und die Eingewanderten unangefochten blieben.

Theilnahme der Juden bei Krönungsfeierlichkeiten.

Als Erzherzog Ferdinand von Oesterreich im Febr. 1527 in Prag zum böhmischen König gekrönt wurde, fand ein feierlicher Aufzug statt, wobei, nach der Versicherung eines Augenzeugen, auch die Juden aufgestellt waren: „Als Königliche Majestät auf den Platz kamen, so gestanden ob denn (= mehr denn) tausend Juden mit einer grossen schönen Fahne, sie haben auch einen Himmel gehabt, daran eine Tafel gehangen und darauf die 10 Gebote auf's Zierlichste geschrieben, um Willen Se. Königliche Majestät unter den Himmel einzuführen, Se. Königliche Majestät hat aber solches keineswegs gestatten wollen. Danach haben sie Seine Königliche Majestät aufs unterthänigst gebeten, dass Seine Königliche Majestät sie bei den 10 Geboten, ihrem Glauben und dem A. T. als frumme Juden wolln bleiben lassen. Solches hat ihnen Königliche Majestät zusagen lassen, und dass er wolle ihr gnädigster Herr sein."

Derselbe Monarch hielt am 8. November 1558 zum ersten Male seinen feierlichen Einzug in Prag als Kaiser, und auch diesmal gingen ihm die Juden in reichem Zuge entgegen. 13 weiss gekleidete Jünglinge eröffneten ihn (so erzählt der gleichzeitige Matthäus Collinus von Choterina), die grosse Fahne, die sie herumtrugen, war mit hebräischen Charakteren bemalt; andere ebenfalls weiss gekleidete Knaben sangen dann hebr. Psalmen nach verschiedenen Melodien. Darauf kamen Greise in schwarzen Mänteln und nach ihnen 11 ihrer Religionsdiener, 6 trugen einen kostbaren, purpurrothen, mit Gold durchwirkten Traghimmel, vor welchem 4 aus ihnen einhergingen; der erste trug über den Himmel, in ein Goldstück eingehüllt, die Pergamenttafel, auf der die 10 Gebote geschrieben standen. Nun folgten wieder Psalmensänger, deren Melodien ebenfalls verschieden waren, nach ihnen 10 ihrer Aeltesten in mit Mardern- und schönen Fuchspelzen gefütterten Kleidern; gleich darnach die Schüler der Synagoge in veilchenblauen Mänteln, die Köpfe mit feinem Leinenzeug bedeckt, endlich junge Knaben in weissen Hemden, deren Halskrausen mit Gold gestickt waren. So zogen sie auf den grossen Ring der Altstadt, von da gegen die Brücke, nahe an welcher sie rechts, dem Zollhause gegenüber, ihre Stelle einnahmen. (Hormayer, Gesch. Wien's.)

Kleine Ursachen, grosse Wirkung.

Ein Jude und zwei spielende Schornsteinfeger in Wien höhnten einander wechselsweise am Peter vor dem Hause des Hoffaktors Samuel Oppenheimer. Die Rumorknechte verjagten den einen gar zu ausgelassenen Jungen durch ein paar Jagdhiebe. Die Zuschauer fanden es empörend, dass ein Christ um eines Juden willen geschlagen würde, die Gassenjungen warfen sogleich mit den Eiern der dort sitzenden Bauernweiber dem Oppenheimer die Fenster ein. Als die Eier gänzlich all waren, griff man auch nach Steinen, und da der starke Wachtposten am Peter diesem Unwesen ruhig zusah, wurde das Haus erbrochen und geplündert, viel Geld und Kostbarkeiten geraubt, alte Schriften und Handelsbücher zerrissen, prächtige Geräthe zum Fenster herausgeworfen und den Weinfässern die Böden eingeschlagen. In verborgenen Gewölben eingeschlossen, retteten die Juden kümmerlich ihr Leben. Jetzt erhielt die Hauptwache den ersten Befehl, der Raserei ein Ende zu machen, es koste, was es wolle. Nachdem sie fruchtlos gewarnt, feuerten sie unter den Haufen, der sich schnell verlief. Weil aber die Unruhe bis zum späten Abend fortdauerte und die ganze Stadt in Bewegung war, wurden am Graben, am Stephansfreithof, unter den Tuchhauben und am Peter selbst Kanonen aufgeführt, und am frühen Morgen die Rädelsführer, ein Schwertfeger und ein Rauchfangkehrer, die man aus dem Bette geholt, an die Fenstergitter des Judenhauses aufgeknüpft, sohier unter Trompetenschall Allen Amnestie verkündet, die das Geraubte auf die Schranne zurückbringen würden. (Hormayer, S. 20—21.)

Ein eigenthümlicher Erwerbzweig.

Die jüdischen Cultusdiener waren nie reichlich salarirt und darum von jeher selbst bei eingeschränktester Lebensweise auf Casualien und Privatgeschenke angewiesen. Zu den Emolumenten der Rabbinen gehörte nun auch der aus der Verleihung des Chaberstitels hervorgehende Ertrag. In Mecklenburg wurde im vorigen Jahrhundert obrigkeitlich festgesetzt, was für diesen Titel bezahlt werden müsste. Der mecklenburgische Landrabbiner war deshalb ganz besonders freigebig mit der Ausspen-

dung der Chaberwürde. Als einst dieser Rabbiner einer Landesversammlung jüdischer Abgeordneten zu Schwaan beiwohnte, suchte ein Mann, Namens Chajim Gumpertz aus Bützow, dadurch sich ein Verdienst zu verschaffen, dass er, im Lande umherreisend, bemittelten Juden drohte, sie dem Landrabbiner als Chaber vorzuschlagen, wenn sie ihm nicht einen Gulden geben würden. Dies thaten denn nun auch Mehre, um damit der mit dem Chabertitel verknüpften grösseren Unkosten überhoben zu sein. (Siehe Tychsen, Bützower Nebenstunden, VI. Thl.)

Ein jüdisches Gemeinde-Tanzhaus.

Unsere Alten waren „trotzalledem" nicht so griesgrämisch und allen Vergnügungen abhold, als man allgemein anzunehmen geneigt ist. Auf sich selbst beschränkt, waren ihre Belustigungsmittel nur weniger geräuschvoll, weniger grossartig, weniger ausgedehnt, als die ihrer christlichen Mitbürger, mit denen sie übrigens nicht selten hierin auch gemeinsame Sache machten. Im Jahre 1290 petitionirten die Juden in Augsburg um die Erlaubniss, ein eigenes Tanz- und Badehaus erbauen zu dürfen, und war der Magistrat dem Gesuche auch nicht entgegen.
(Siehe Stetter, Augsb. Geschichte, I. Bd., S. 81.)

Die erste Judenglocke

war zu Prag. Als nämlich der schwedische General Graf von Königsmark die kleine Seite der Stadt Prag sammt dem Schlosse einnahm, hatten sich die Juden daselbst tapfer gewehrt und den Schweden so grossen Widerstand geleistet, dass sie diesen Theil der Stadt nicht einnehmen konnten. Zur Belohnung verlangten und erlangten sie eine kleine Glocke, deren sie sich bedienten, wenn die Juden zu irgend einer Berathung ihrer Angelegenheiten zusammentreten wollten.
(Siehe Beschreibung des Auszuges der sämmtlichen Prager Judenschaft aus Prag, den 21. Febr. u. 3. Martii 1745, S. 6.)

Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover,

vorzugsweise während des 16. Jahrhunderts.

Nach grösstentheils bisher noch nicht veröffentlichten Urkunden dargestellt von **Dr. M. Wiener** in Hannover.

(Fortsetzung.)

In Erwägung dieser Umstände glaube er, dass es ihm nicht weniger als andern christlichen Ständen zustehe, den Juden auf ihr inständiges langjähriges Ansuchen und auf anderer Leute hohen und niederen Standes Intercession in seinem Fürstenthume unter gewissen Bedingungen nicht allein den Pass zu eröffnen, sondern auch auf ihr ferneres Anhalten einer ansehnlichen Anzahl vornehmer Juden nach vorausgegangener Vergleichung mit ihm und mit seiner ausdrücklichen Einwilligung zu gestatten, an ihm und seinen Unterthanen geeignet scheinenden Oertern auf seine Anweisung sich häuslich niederzulassen und zu besetzen. Hierzu kommt noch, dass, wie er gefunden, seine Unterthanen den Verordnungen seines Vaters zuwider mit den in der Nachbarschaft ansässigen Juden allerlei Gewerbe treiben und Contracte haben; wodurch seine Zölle, Accise und sonstigen Einnahmen sehr geschmälert würden. Aus allen diesen Gründen wolle er den Juden, die durch sein Fürstenthum zu reisen und darin rechtliche Geschäfte zu treiben gemeint wären, hiermit den Pass eröffnen und ihnen darin alle unverbotenen Gewerbe zu treiben, zu kaufen und zu verkaufen, zu handeln und zu wandeln, wie sie Solches nöthig haben würden, gestatten; doch müssten Alle, die dies zu thun die Absicht hätten, sich bei ihm unter Anführung ihres Namens und Zunamens melden und dabei angeben, wie viel sie an Kindern und Gesinde männlichen und

weiblichen Geschlechts haben, an welchen Oertern sie vorher gewohnt und noch wohnen und wo sie ihre Nahrung und ehrliche Hantierung bisher gehabt und über dieses Alles, wenn es nöthig schiene, hinlängliche Beweise beibringen. Alle Juden aber, die in seinem Fürstenthume nicht ansässig wären und durch dasselbe nur reisen und darin Geschäfte machen wollten, müssten von ihren Häuptern und Gütern an allen Oertern, wo Zölle eingefordert werden, den Judenzoll getreulich und ohne Betrug entrichten, wofern sie nicht die Strafe treffen soll, mit welcher von Rechts oder Gewohnheits wegen jede Zollveruntreuung geahndet wird und hätten sie an einem jeden Orte gegen das erlegte Zollgeld ein Zeichen anzunehmen, das besonders hierzu geschlagen und ihnen ohne Weigerung gegeben werden solle. Auch sollten die Juden weder den christlichen Glauben angreifen noch sich eine unchristliche Gotteslästerung gelüsten lassen, noch von ihrem jüdischen Glauben und Wahn (!) den christlichen Unterthanen weder heimlich noch öffentlich, in angetrunkenem oder nüchternem Zustande etwas beibringen, noch sich in eine Disputation mit ihnen einlassen, noch auch wider die Kirchenordnung zum Aergernisse der andern Unterthanen etwas unternehmen, sondern sich dessen gänzlich enthalten. Desgleichen sollten sie sich jedes verbotenen, wucherischen Contractes und Handels, durch welchen die Unterthanen an den Bettelstab gebracht würden, entäussern und vielmehr durch Einführung allerhand nützlicher und nöthiger Waaren eine Wohlfeilheit zu bewirken suchen, die jenen förderlich wäre, zu welchem Zwecke ihnen in dem Fürstenthume rechtlichen Handel zu treiben und sich in Contracte, welche allgemeinen Nutzen stiften, einzulassen, frei stehen solle. Was sie an Pferden, Vieh und anderen Waaren zum feilen Kaufe, in sofern sie noch nicht versagt oder verkauft wären, durch das Land führten, sollten sie zu des Fürsten Behuf vor allen Anderen den Amtleuten anbieten und auf Begehren ihnen ohne alle Uebersetzung überlassen, wie ihnen dann auch erlaubt sein solle, mit den Amtleuten und Bergwerks-Verwaltern um Alles zu handeln, was durch den

Bergbau durch Gottes Segen gewonnen würde und es gegen Entrichtung des gebührlichen Wagegeldes und Zolles nach andern Oertern hinzuführen und zu verkaufen, und im Allgemeinen sollten sie sich friedfertig und gleitlich verhalten. Wofern auch einige Juden die Absicht haben sollten, sich in des Herzogs Landen zu besetzen und sich deswegen bei ihm melden würden, will er sich nach Befinden über fernere Bedingungen in Gnaden gegen sie erklären. Aus den angegebenen Beweggründen und unter den angeführten Bedingungen wolle er alle Juden, die sich bei ihm melden und einzeichnen lassen werden, in seinen Schutz und Schirm nehmen und ihnen ein sicheres Geleite gewähren, womit der frühere Bann gegen sie aufgehoben sein soll. Er behalte sich aber ausdrücklich vor, dass, falls ihm oder seinen Erben nicht länger gelegen sein würde, den erwähnten Juden und ihren Verwandten den fürstlichen Schutz und Schirm zu halten oder den Durchzug, Handel und Wandel in seinem Lande zu vergönnen, dies ganz nach Gefallen sollte geschehen können, was er ihnen dann in geziemender Frist, je nachdem sie es verwirkt oder sich wohl verhalten hätten, zuvor aufsagen oder schreiben lassen wolle. Er befehle nunmehr auch allen seinen Obrigkeiten und Unterthanen, die genannten Juden, so lange sein Schutz ihnen nicht aufgekündigt würde und sie sich gleitlich verhielten, allenthalben in seinem Fürstenthume reisen und handeln zu lassen, ihnen gegen Entrichtung des Gleit- und Zollgeldes jederzeit Zeichen zu verabreichen und sich an keinem Juden, weder mit Worten noch thätlich zu vergreifen, sondern vielmehr ihrem rechtmässigen Handel überall Beförderung angedeihen zu lassen, sie weder zu belästigen noch zu verhöhnen und dass dies von Anderen geschehe, weder heimlich noch öffentlich zu gestatten, sondern vielmehr sie zu vertheidigen und zu beschützen. Jeder dawider Handelnde sollte eine Strafe von fünf Heinrichstädtischer Mark unnachlässig zu zahlen haben, so oft er sich gegen die Juden verginge und ausserdem noch sollte

er nach Umständen die Strafe des Gleitbruchs und die schwere Ungnade des Fürsten zu gewärtigen haben.

Trotz des vom Herzoge Erich im Jahre 1574 an den Bürgermeister und Rath zu Hannover erlassenen Befehls, der gesammten Judenschaft daselbst ungesäumt das Geleite aufzukündigen, nahm derselbe, wie bereits oben [1]) angedeutet worden ist, im Jahre 1580 eine Judenfamilie, nämlich einen gewissen Levi nebst Frau und Tochter, aufs Neue in seinen Schutz. Interessant ist hierbei noch insbesondere die Wahrnehmung, dass selbst für einen Erich II. der Judenhass seine Schranken hatte und dass er ihn zu unterdrücken verstand, wenn ihm dies zu seinem eigenen Vortheile gereichte. Dass dieser Herzog es nicht verschmähete, zuweilen Juden in seinen Geschäften zu verwenden, haben wir bereits oben erfahren, als nämlich der Jude Phibes im Jahre 1563 in des Fürsten Angelegenheit von dem Statthalter und den Räthen zwischen Deister und Leine nach Hannover geschickt werden sollte; dasselbe war auch bei dem eben genannten Levi der Fall. In dem ihm von dem Rathe ertheilten Schutzbriefe [2]) erklärt dieser nämlich: Nachdem der Jude Levi, Sohn des Michaelis, uns gemeldet und angezeigt, dass er an diesem Orte Sachen zu verrichten hätte, an denen unserm gnädigen Fürsten und dem Fürstenthume nicht wenig gelegen sei, so haben wir uns mit ihm auf sein Ansuchen, ihn in unsern Schutz zu nehmen, mit einem sichern Geleite zu versehen und ihm namentlich sammt seiner Frau und Tochter das Wohnen in unserer Stadt gegen eine gebührliche Abgabe zu gestatten, in Uebereinstimmung mit den Mitgeschwornen der Stadt wegen des Geleites und Wohnens in unserer Stadt wie auch wegen des jährlichen Schosses mit ihm dergestalt verglichen, dass wir ihn, seine Frau und Tochter nebst ihrem Gesinde die Zeit ihres Lebens hindurch vor aller Gewalt gleich unsern Bürgern schützen und in ihren Geschäften, zu denen sie befugt sind, fördern, ihnen eine Wohnung vermiethen und bei

[1]) Vergl. auch das gedachte Jahrbuch I, S. 192.
[2]) Siehe Beilage XVII.

uns zu wohnen vergönnen wollen. Sollte sich jedoch die Tochter verheirathen wollen, so sollte ihr Ehemann sich zuvor mit dem Rathe oder dessen Nachfolgern des Mitwohnens wegen zu vergleichen verpflichtet sein. Auch sollten sie sämmtlich vor letzterem gebührlich Recht zu geben und zu nehmen gehalten sein, keine Ursache zu öffentlichem Aergerniss in Betreff des christlichen Glaubens, der Stadtkündigung und des Stadtrechts geben, sondern sich nach ihrem jüdischen Gesetze still und in schuldigem Gehorsam gegen den Rath und gegen einen Jeden nach Gebühr verhalten. Dagegen hätte sich Levi verpflichtet, sich nicht allein seiner Forderung, die er wegen des niedergerissenen Hauses auf der Neustadt, welches seinem Vater gehört hatte, gegen den Rath ehemals gehabt oder zu haben vermeinte, gänzlich zu begeben, sondern diesem auch den Raum und Platz, auf welchem jenes Haus gestanden, mit allem Zubehör, wie sein Vater es besessen, als Erbe und Eigenthum ohne alle Unkosten für den Rath, sondern vielmehr auf seine eigenen Kosten zum allerförderlichsten frei zu liefern, so dass derselbe ihn ohne Jemandes Einsprache besitzen und nach seinem Ermessen soll gebrauchen können. Ausserdem hätte Levi dem Rathe sofort gegen Ueberreichung dieser Verschreibung hundert und dem verordneten Schossherrn dafür, dass er oder seine gedachten Familienglieder sich hier aufhalten, zwanzig vollwichtige rheinische Goldgulden jährlich zur Schosszeit, nämlich zehn Goldgulden zu Laurentiae (d. i. am 10. August) und zehn desgleichen in der Woche vor Pfingsten zu entrichten und gleich andern Bürgern die Wacht und das Gemeindewerk zu übernehmen und das gebührende Wachtgeld dem verordneten Wachherrn zu überreichen. Zugleich verpflichtet er sich, keine Sachen in die Stadt zu bringen, durch welche dieser oder irgend einem Bürger Schaden erwachsen könnte, und mache er sich, falls die Stadt oder ein Bürger durch ihn oder seine Angehörigen irgend einen Schaden erlitte, diesen vierfach zu erstatten anheischig. Ferner habe sich Levi für sich und die Seinen verpflichtet, von den Bürgern und Einwohnern, denen sie gegen Pfänder oder sonst

Geld leihen würden, keinen unleidlichen, sondern nur geringen Wucher zu nehmen, nämlich von jedem Thaler einen hannoverschen Witten die Woche und sich überhaupt gegen Jeden so zu benehmen, dass man sich füglich nicht solle über sie zu beklagen haben.

Dass die billigeren Ansichten in Betreff der Juden, welche Herzog Julius in Braunschweig-Wolfenbüttel durch sein Edict vom 12. August 1578 bekundete, nach dem im November 1584 stattgehabten Tode des Herzogs Erich II. und dem hierauf erfolgten Anfalle des Fürstenthums Calenberg an Braunschweig auch in dem von dem Herzoge neu erworbenen Lande zur Geltung gekommen sein würden, habe ich, obwohl keine besondere Verordnung darüber vorhanden ist, bereits früher vermuthet und sehe ich, dass auch Kleinschmidt diese Vermuthung theilt [1]). Aber auch während der leider so kurzen Zeit, in welcher Herzog Julius auch über das Fürstenthum Calenberg regierte, hatten die Juden in Hannover, wie ich schon mitgetheilt habe [2]), mit vielen Plackereien zu kämpfen, da sie damals von der gesammten städtischen Geistlichkeit, welche die Kanzel dazu benutzte, das Volk gegen sie aufzuregen, aufs härteste angefeindet wurden. Ein im Jahre 1844 noch in der hiesigen Stadtbibliothek vorhandenes Manuscript [3]), welches sicher über diese Angelegenheit nähere Auskunft gegeben hätte, hat leider allen Nachforschungen ungeachtet nicht aufgefunden werden können und scheint verloren gegangen zu sein.

Von besonders traurigen Folgen aber für die gesammte Judenschaft in den welfischen Landen war, wie schon im

---

[1]) Siehe dessen Sammlung von Landtagsabschieden II, 233 und das Jahrbuch I, S. 192.

[2]) Siehe Jahrbuch a. a. O. und ff.

[3]) Dieses Manuscript war nach Grotefend's Verzeichniss der Handschriften und Incunabeln der Stadtbibliothek zu Hannover p. 29 No. 96 Ex libello M. Viti Buscheri, cui titulus: Der Juden Rullewagen: Was ein Jude zu diesen Zeiten sei (Sassisch: Der Jüden Rollewagen, dat iss von eren düvelschen Lögen, Lästeringe, Mordt vnd Wocker, christlike Erinneringe uth Dr. Lutters vnd Anderer fromen gelerden, godefrüchtigen Menner Schrifften kort tosammengetogen dorch M. Büscherum, Prediger tho Hannover.) Anno 1587.

vorigen Jahrbuche berichtet ist, der in Folge des am 3. Mai 1589 erfolgten Ablebens des Herzogs Julius stattgehabte Regierungswechsel, da dessen Nachfolger Heinrich Julius, zugleich postulirter Bischof von Halberstadt, wahrscheinlich seiner geistlichen Würde einen besondern Glanz zu verleihen glaubte, wenn er sich durch Grausamkeit und Härte gegen die Juden auszeichnete. Noch am 23. November desselben Jahres erliess Wolf Ernst, Graf zu Stolberg, als fürstlicher Statthalter an den Bürgermeister und Rath zu Hannover eine Bekanntmachung, in welcher diesen angezeigt wurde, dass es die Absicht des Herzogs sei, allen Juden, welchen von seinem Vater längerer Schutz nicht verschrieben sei, diesen aufzukündigen und sie nach andern Ländern zu verweisen, und wurde der Rath ersucht, diese fürstliche Willensmeinung sämmtlichen Bürgern ungesäumt mitzutheilen, damit sie, wenn sie noch etwas bei den Juden ausstehen hätten, Solches bei guter Zeit von ihnen abfordern und sich vor Schaden sichern könnten. Diesem Ersuchen kam der Rath am 2. December durch einen öffentlichen Anschlag zu allgemeiner Kenntnissnahme nach[1]). Das angekündigte Ausweisungsdecret wurden auch schon am 6. Januar 1590 vom Herzoge unterzeichnet und mehrere Exemplara davon von diesem am 26. desselben Monats dem Bürgermeister und Rathe mit dem Begehren zugefertigt, es zu Jedermanns Benachrichtigung an den gewöhnlichen Orten öffentlich anheften zu lassen und sowohl sich selbst streng darnach zu richten als auch zu bewirken, dass dies auch von Anderen geschehe. In diesem Decrete[2]) that der Herzog allen seinen Obrigkeiten und Unterthanen, insbesondere aber den Juden, welche bisher in seinem Lande ihren Aufenthalt gehabt oder auch künftig in dasselbe zu kommen die Absicht haben sollten, zu wissen, dass er aus allerhand christlichen und hochbewegenden Ursachen nach reiflicher Ueberlegung sich entschlossen habe, keine Juden, selbst die nicht, welche bei Lebzeiten seines Vaters

[1]) Siehe Beilage XVIII.
[2]) Siehe Beilage XIX.

und des Herzogs Erich sich in seinen beiden Fürstenthümern niedergelassen, deren fürstlichen Schutz erhalten hätten und noch gegenwärtig in seinen Landen sich aufhielten, länger als bis zu den nächsten Pfingsten zu dulden, ausser wenn etwa der eine oder andere im Besitze eines schriftlichen, von seinem Vater eigenhändig unterschriebenen und mit fürstlichem Siegel versehenen Schutzbriefes wäre, dann sollten ihm die verschriebenen Schutzjahre gehalten werden. Er befehle daher sämmtlichen, noch gegenwärtig in seinen Fürstenthümern ansässigen oder in denselben hin- und herziehenden Juden, welche dergleichen Special-, Geleit- und Schutzbriefe nicht hätten, sich nach den nächsten Pfingsten an keinem Orte seines Landes sehen oder finden zu lassen, sondern sich desselben gänzlich zu enthalten und falls einen solchen Juden sein Weg nach dieser Gegend führe, sein Gebiet zu umziehen. Diejenigen Juden aber, welche im Besitze von Schutz- und Geleitbriefen wären, die sein Vater ausgestellt hätte und in seinem Lande noch längere Zeit zu wohnen hätten, sollten diese Schutzbriefe bis längstens zu Anuntiationis Mariae (25. März) im Originale auf seiner fürstlichen Canzlei vorzeigen und nach Befinden seinen Bescheid erwarten. Zugleich erklärte er ausdrücklich, dass, wenn Juden, die von seinem Vater gar keine oder nur bis zu den nächsten Pfingsten gültige Schutzbriefe hätten, nach diesem Termine in seinem Lande betroffen würden, oder wenn Juden, die zwar auf länger gültige Schutzbriefe haben, dieselben aber innerhalb der angegebenen Frist nicht vorzeigen, sie nicht allein nicht länger im Lande geduldet werden, sondern auch in Rücksicht auf Leib, Habe und Güter seines fürstlichen Schutzes verlustig sein sollen. Er machte es alsdann allen Obrigkeiten in seinen Fürstenthümern zur strengsten Pflicht, dieses Edict und Mandat pünktlich zu befolgen und nach Pfingsten keinen Juden, der nicht im Besitze eines von seinem Vater ausgestellten Schutzbriefes und einer Legitimation, dass er denselben auf fürstlicher Canzlei vorgezeigt hätte, wäre, mehr im Lande zu dulden. An jenen Juden jedoch, welche einen solchen Schutzbrief auf längere Zeit noch besässen

und ihn auch rechtzeitig producirt hätten, sollte sich Niemand vergreifen, sondern sie, so lange die verschriebenen Jahre noch nicht abgelaufen wären, unbelästigt und unangefochten lassen, so lieb einem Jeden sei, eine schwere Strafe und die ernste fürstliche Ungnade, wie auch die Ahndung des Gleitbruchs zu vermeiden.

Die Erfolge dieses Edicts scheinen indess bei dem fürstlichen Bischofe die Scrupel, die er gegen den Aufenthalt der Juden in seinem Lande hatte, nicht beschwichtigt zu haben und mochte die Zahl der Juden, welche im Besitze von Schutzbriefen seines Vaters waren, in Folge deren ihnen noch längere Zeit in seinem Lande zu wohnen gestattet war, ihm wohl zu bedeutend gewesen sein, so dass er am 15. Juli 1591 ein zweites noch strengeres Ausweisungsdecret gegen sämmtliche Juden erliess[1]). In diesem erklärt er, dass, nachdem er aus den in seiner Canzlei producirten, von seinem Vater ausgestellten Schutzbriefen klar erkannt habe, dass letzterer sich und seinen Erben die Aufkündigung des Judenschutzes ausdrücklich vorbehalten habe, er sich nunmehr aus allerhand christlichen und hochbeweglichen Ursachen auf inständiges Ansuchen seiner getreuen Landschaft nach reiflicher Erwägung entschlossen habe, ferner gar keine Juden, sie mögen Schutzbriefe vorgelegt haben oder nicht, in seinem Lande länger als bis zum bevorstehenden Michaelis zu dulden. Er kündige ihnen hiermit sammt und sonders bis zur angegebenen Zeit seinen Schutz auf, nach welcher sich kein Jude mehr in seinem Fürstenthume betreten lassen und durch dasselbe auch nicht reisen dürfe. Einem jeden zuwider Handelnden sollte der Schutz in Beziehung auf Person, Habe und Güter entzogen und einem Jeden erlaubt sein, ihn anzugreifen und zu beleidigen. Alle seine Obrigkeiten und Unterthanen hätten dieses

[1]) Siehe Beilage XX. Das Originaldecret ist vom 15. Juli und nicht vom 28. Juni datirt, wie von Lunig, Jung, Hempel (Verzeichniss der Urkunden der Historie von Niedersachsen IV, 182) und hiernach von mir im Jahrbuche a. a. O. angegeben ist. Auch ist bei Hempel der Abdruck aus Lunig durch einen Druckfehler unrichtig citirt und muss 312 statt 32 gelesen werden.

Mandat genau zu beobachten, und keinem Juden, auf welche Weise sie sich mit demselben auch eingelassen haben mögen, länger als bis Michaeli zu dulden, sondern, wo sie später einen solchen fänden, ihn auszuweisen oder sonst diesem Mandate entsprechend mit ihm zu verfahren. Sollte Jemand mit Juden in Contracten oder sonstigen Beziehungen stehen, so möge er dies bei Zeiten in Acht nehmen und seine Massregeln darnach treffen.

(Fortsetzung folgt.)

Beilage XVII.

Der Rath zu Hannover ertheilt dem Juden Levi daselbst Geleite und Schutz auf Lebenszeit, am 4. November 1580.

Wir der Rhat der Stadt Hannover Thun kunt vnd bekennen hiemit crafft dieses briefs vor vns vnd vnsire nachkomen gegen allermenniglich offenbar, Nachdem vnd Alsz Leui Jude Michelis Shone vnsz vermeldet vnd angezeiget, dasz ehr dieser orter sachen, daran vnsirm gnedigen Fursten vnd hern vnd S. F. Durchl. Furstenthumb nicht wenig gelegen, Zuverrichten hette, vnd darauff bei vnsz mit vleisz angesucht vnd gebethen, Wir Jhne nicht allein in vnsirn schutz nehmen vnd mit sicherem geleide versehn vnd besorgen, besonders auch Ihme Zusambt seiner Hausfraw vnd Tochter Dasz midtwonendt in Vnsir Statt gegen gepurliche erstattung concediren vnd vergonnen wollen, Das Wir vnsz Demnach mit einhalligen rathe, Consens, volburd[1]) vnd beliebung vnsir Stadt Midtgeschwornen mit gedachtem Leui Juden des geleides vnd midtwonendtsz in vnsir Stadt auch des Jhärliches Schoszes halber vergliechen vnnd vertragen haben nachfolgender gestalt vnd also, Das wir Ihne, seine Hausfraw vnd Tochter die Zeitt Ihres lebents [Idoch wanner sich die Tochter befraihen[2]) wirt, Dasz alsdan Ihr Eheman sich desz midtwonendtsz halber mit vnsz oder vnsirn nachkomen Zuuor Zuuergleichen vnd willen Zumachen verpflichtet sein soll] In vnsir Stadt aller ohnuerweislichen gebuhr vor vnrechter gewaltt (doch dasz sie vor vnsz gepurlich Recht geben vnd nehmen, auch wider vnsirn Christlichen glauben, vnsir Stadtkundigung vnd Recht offentlich Zu ergernisse keine vrsache geben, Sonder nach Irer Judischen Ehe[3]), in der Stille vnd schuldigen gehorsam gegen vnsz vnd menniglich sich der gebuhr erzeigen vnd verhalten sollen) gleich vnsirn Burgern, zusampt Ihrem gesinde verthedigen, schutzen, behandthaben vnd In Iren befugten sachen zu Rechte befurdern,

[1]) Zustimmung. [2]) verheirathen. [3]) Gesetz.

vnd Ihnen eine wonung Irer gelegenheit zu heuren[1]) vnd bei vnsz Zu wohnen vergonnen wollen.

Dargegen hatt sich gemelter Leui Jude krefftiglich obligirt vnd verpflichtet, dasz eher nicht allein seine Zuspruche vnd furderung, So ehr wegen seines Vatters nidergerissenen hauses vff der Neunstadt wider vnsz Ehmals gehabt oder Zuhaben vermeinet, gentzlich schwinden vnd fallen laszen, vnd sich deren durchaus begeben, Sonder vnsz auch dasz rhaum vnd platz, darauff dasz haus gestanden mit aller seiner Zubehorung, wie sein Vatter dasselbig ersessen, Erblich vnd eigenthumblich ohne einige vnsire vnkosten vnd beschwerung vff seine eigen kosten Zum aller furderlichsten frei lieffern, verschaffen vnd geruhiglich vnd ohne iemandes verhinderung Erblich Zubesitzen vnd deszen, vnsir gelegenheit nach, Zugebrauchen vnd Zugenieszen wirgklich tradiren vnd einandworten[2]), vnd dan auch vnsz Ein hundert guthe volwichtige Reinische goldtgulden alsbaldt gegen vberreichung dieser verschreibung vnuerzuglich entrichten, Imgleichen auch vnsirn verordenten Schoszhern Zwantzig guthe volwichtige Reinische Goldtgulden von nu an Alle Jhar, weil ehr oder seine midtgedachten sich alhie enthalten, Zu geburlicher Schosselzeidt als nemblich Zehen goldtgulden vff Luciae vnd Zehen goldtgulden in der Wochen vor pfingsten erleggen vnd betzalen auch wacht vnd Meinewergk[3]) gleich andern burgern verrichten vnd dasz gepurende Wachtgeldt den verordenten Wachehern reichen vnd geben wollen, Inmassen ehr sich auch krefftiglich verpflichtet, dasz ehr keine sachen mit sich herein bringen wolle, darvon vnsz gemeiner Stadt oder nimandts vnsir burger beschwerung oder schade entstehen vnd Zuwachsen muchte, Dho aber vber alle Zuuersicht, Wir oder iemandt vnsir burger, seinethalben in einigen schaden oder nachteil gesetzet werden, Alsz wolle ehr vnd seine midtgedachte solichen schaden vierfacht Zuerstatten obligirt vnd verbunden sein. Vber dasz hatt sich gemelter Leui Jude vor sich und seine mitgedachte weitter vorpflichtet, dasz sie von vnsirn burgern vnd einwohnerrn vff die Summa gulden, so sie Ihnen vff pfande oder sonsten liehen und vorstrecken werden, keinen vnleiderlichen Judischen, Sondern leiderlichen Zimblichen vnd geringen Wucher, alsz nemblich von einem Iglichen Thaler wochentlich einen hannouerschen Witten vnd mehr nicht furdern vnd nehmen vnd sich gegen menniglich dermassen erzeigen wollen, dasz man sich Irer Im geringsten fueglich nicht solle Zu beclagen haben. Alle vnd Jede puncta dieses brieffs Bereden vnd loben wir, obgedachter Rhatt vor vnsz vnd vnsire nachkomen, so viel dies vnsz belangt, in guthen, trewen vnd glauben, Vnd Ich Leui Jude

---

[1]) miethen. [2]) überantworten. [3]) Gemeindewerk.

vor mich vnd meine mitgedachte, so viel deren vnsz betreffen thun an eines geschwornen Judischen aides statt, Stets vest vnd vnuerbruchlich wol Zuhalten. Vrkundtlich haben mir der Rhatt diesen Vertragk gezweifacht verfertigen vnd vnsir Stadt Secret neben Leui Juden Petschafft daran wissentlich hangen lassen. Actum nach Christi geburdt Im Funfftzehnhunderten vnd Achtzigsten Jar den 4t Nouembris.

(Original auf Pergament mit angehängten zwei Siegeln im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage XVIII.

Der Bürgermeister und Rath zu Hannover theilt den Bürgern daselbst ein die Juden betreffendes Schreiben des Statthalters, Canzlers und der Räthe zu Julius Friedenstadt mit, am 2. December 1589.

Wir Burgermeister vnd Radtmanne der Stadt Hannover fuegen allen vnd Jeden vnsern Burgern, Mitwonern vnd angehorigen negst erbietung vnser freundtlichen dienste zu wissen, Welchergestalt von den Wolgebornen, edlen, Gestrengen, Ernuesten, Hochgelarten vnd erbarn Furstlichen verordenten Stathalter Cantzler vnnd Rethen Zu Julius Friedenstedt, vns Itzo ein gemein Ausschreiben, die Juden belangendt Zukommen, Inmassen dasselb alles seines Inhaltes lautet wie hiernach folgt,

Wolf Ernst Graff Zu Stolberg, Konigstein, Rutzefort vnd Wernigeroda, Herr Zu Ebstein u. s. w. Furstlicher Braunschweigischer Stathalter, Vnsern gunstigen grus, auch freundliche Dienste Zuuorn, Erbare, Wollweise vnnd vorsichtige liebe besondere vnd gunstige gute freunde, Der Hochwirdige, Durchleuchtige, Hochgeborne Furst vnd Herr, Herr Heinrich Julius, Postulirter Bischof zu Halberstadt vnnd Hertzog zu Braunschweig vnd Luneburgk u. s. w. vnser gnediger Landsfurst vnnd herr, wirdet Inn kurtzen tagen allen vnd jeden Juden, so von weilandt dem auch durchleuchtigen, Hochgebornen Fursten vnd Herrn, Herrn Julio, Hertzogen zu Braunschweig vnd Luneburgk u. s. w. Sr. Fstl. Gn. gnedigem vnd freundtlichem vielgeliebtem Herrn Vatern vnd Geuattern, vnserem gewesenen gnedigen, lieben Landsfursten vnd Herrn, Hochloblicher, Christmilter gedechtnus, lengere Schutz Jar nicht verschrieben haben, den Schutz aufkundigen vnnd sie nach andern Landen verweisen, Vnnd wir begern anstat Hochermelts vnsers gnedigen Fursten vnd Herrn, Hertzogen Heinrichen Julii, vor vns gutlich gesinnende vnnd freundtlich bittende, Ir wollet solches allen vnd Jeden euern Mitburgern vnnd angehorigen Hiraus vngesaumbt ankundigen lassen, damit ein Jeder vnsers gnedigen Fursten vnd Herrn Vnderthan, der oder die noch etwas bey den Juden hin vnnd wieder ausstehen haben, solchs vorhero bey guter Zeit

von Ihnen abfordern vnnd also Ihrem schaden vor der Juden auffbruch furkommen mugen, Dartzu verlassen von wegen Hochermelts vnsers gnedigen Fursten vnd Herrn wir vns, Vnnd seindt euch gunstigen willen, auch freundtliche Dienste Zuertzeigen geneigt. Datum Julius Friedenstedt am 23t Novembris Anno etc.89. Auch Cantzler und Rethe daselbst. Den Erbarn, Vollweisen vnnd Vorsichtigen vnsern lieben besondern vnd gunstigen guten freunden, Burgermeistern vnnd Radt der Statt Hannover.

Demnach haben wir Euch sambt vnd sonders ein solichs hiemit notificirn vnnd kundt thun wollen, damit ein Jeder sich darnach wisse zu richten vnnd vor schaden vnnd nachteil Zu hueten. Vrkundtlich geben vnter vnserm Stadt-Secret den 2t Decembris, Anno etc.89.

(Original im städtischen Archive zu Hannover.)

Beilage XIX.

Herzog Heinrich Julius verweist sämmtliche Juden, welche keine von seinem Vater eigenhändig unterschriebenen Schutzbriefe haben, aus seinen Landen, am 6. Januar 1590.

Von Gottes Genaden Wir Heinrich Julius postulirter Bischoff zu Halberstadt und Herzog zu Braunschweig und Lüneburg etc. geben hiemit neben Entbietung nach Standes-Gebühr allen und jeden Unsern und Unserer Fürstenthümbe, Grafen, Prälaten, denen von der Ritterschafft, beschloszten Haupt und Amtleuten, auch Burgermeistern und Communen in Städten, desgleichen Vögten, Gogräfen und allen Unsern Unterthanen, Angehörigen und Verwandten in gemein, insonderheit auch allen und jeden Juden, so bishere und noch in allen und jeden unsern Städten, Gerichten, Flecken und Dörfern unserer Fürstenthumbe, Grafschaften und Landen, wes Orts des immer seyn mag, ihren Unterschleif und Aufenthalt gehabt und noch haben, auch künftiglich daselbst hin, oder sonsten in unsere Fürstenthumbe und Land kommen mögten, hiermit zu wissen, dasz Wir aus allerhand Christlichen und hochbewegenden Ursachen mit guten reiffen Rath entschlossen, hinfürder keine Juden und sonderlich die auch, welche bey lebzeiten Weilandt der Hochgebohrnen Fürsten, Herrn Julii und Herrn Erichen, beyder Herzogen zu Braunschweig und Lüneburg etc. Unser gnädigen und freundlichen vielgeliebten Herrn Vatern, Vettern und Gevattern, Hochlöblicher Christmilter Gedächtnisz, in beiden Unsern Fürstenthumben sich niedergelassen und J. J. G. und LL. Fürstlichen Schutz enthalten haben und ietzo noch in Unsern Fürstenthumben und Landen sein und sich aufhalten, zu dulden, die auch in Unsern Landen länger nicht, dann bis auf Pfingsten des jetzigen neunzigsten Jahrs der geringern Zal in Unserm Schutz und

Schirm zu haben und zu behalten; es wäre dann, dasz einer oder mehr Juden Hochgedachtes Unsers Herrn Vaters schriftlichen und von S. G. und L. mit eigen Händen unterschriebenen und Fürstlichen Secret besiegelten Schutzbrief und damit noch länger Zeit und Jahre zu belegen hätten, dem und denselben sollen seine von Hochgedachtem Unserm Herrn Vatern verschriebene Schutz-Jahre von Uns Fürstlich und also S. G. und L. Fürstliche Briefe, Hand und Siegel, wie billig, bey gebührlichen Wirden und Kräften erhalten werden. Und Wir befehlen hiemit allen und jeden Juden, so noch ietzo in Unsern Fürstenthumben und Landen sich haüszlich aufhalten, auch sonsten dadurch an- und abziehen und Unsers Herrn und Vaters mehr hochgedacht sonderliche und Special-Geleite und Schutzbriefe nicht haben, dasz die nach den nächstkommenden Pfingsten ihnen bestimmter Abzugs Zeit sich in Unsern Fürstenthumben, Grafschaften und Landen an keinen Ort, es sey auch wo es wölle, länger sehen noch finden lassen, sondern sich Unserer Lande gänzlichen aüssern und enthalten, darin und durch auch nicht, sondern wann ihr Weg dieser ends herfället, unser Lande und Gebiet umziehen; die andere Juden aber, welche vielhochermeltes Unsers Herrn und Vaters sonderbare Schutz und Geleitsbriefe, darin auch länger Frist und Jahre zu belegen haben, dieselben sollen ihre erlangte und inhabende Schutzbriefe zum längsten zwischen dies und Annunciationis Mariae nächstkünftig in Original anhero bringen und auf Unser Fürstliche Canzley fürzeigen und nach Befindung ferners Bescheids erwarten, mit dieser ausdrücklichen ernsten und entlichen Verwarnung, wo einer oder mehr Juden, so Unsers Herrn und Vaters Schutzbrief nicht, oder auch darin länger Schutz als bis auf Pfingsten nehest nicht verschrieben haben, nach obgesetztem nächstkommenden Pfingsten sich in Unsern Fürstenthumben, Grafschaften und Landen weiter sehen und betreten lassen, wie auch die Juden, welche oft hochgedachtes Unsers Herrn und Vaters Schutz und Geleits-Briefe wohl haben und doch in obgesezter Zeit auf Unsre Canzelley nicht fürbringen, dasz der und dieselben nicht allein in Unsern Landen länger nicht geduldet und gelitten werden, sondern auch ihre Leibe, Haab und Güter aus Unserm Schutz, Schirm und Sicherheit sein sollen. Wir befehlen auch darauf hiemit allen und ieden Unserer Fürstenthumben Grafen, Prälaten, denen von der Ritterschaft, Beschlossten, Haupt- und Ammtleuten, Bürgermeistern und Räthen in allen und jeden Unsern Städten, Schuldheissen, Voigten und Gograven und andern Gerichtshaltern, auch allen und jeden Unsern Unterthaneu, Angehörigen und Verwandten und wer sonst um Unserntwillen billig thun und lassen soll, dasz sie sampt und sonderlich über diesem Unserm Fürstlichen Edict und Mandat steif und fest

halten, demselben zuwieder in ihren Grafschaften, Gerichten, Gebieten, Städten und Dörffern noch sonsten nach nächstkünftigen Pfingsten keinen Juden, der oder die nicht oftermals Hochgedachts Unsers Herrn und Vaters Schutz und Geleits-Brief in Originali auf und fürlegen, den auch in obbestimmter Zeit allhier auf Fürstlicher Canzelley fürgezeiget und dessen einen schriftlichen glaubwürdigen Schein haben, länger dulden noch ihnen einigen Aufenthalt und Unterschleif geben, gönnen und solches durch ander zu beschehn verhengen, sondern vielmehr aus und hinweg weisen. An denen Juden gleichwohl, welche Unsers Herrn Vaters mehr hochermeldtes sonderbaren Schutzbrief und darin noch länger Frist, die auch in gesetzter Zeit allhier auf der Canzley fürgezeiget haben, eines jeden Schutz und Geleits Zeit über keinesweges vergreiffen, sondern sie dabey, so lange die verschriebenen Jahre nicht verflossen seyn, unbetrübt und unbeschädiget auch gantz unangefochten bleiben lassen, so lieb einem jeden ist, Unsere schwere Straff und ernste Ungnad auch der Peen des Gleidbruchs zu vermeiden. Das meinen Wir allenthalben ernstlich, und haben sich alle und jede Unsere Unterthanen, Angehörige und Verwandten, so wohl als auch die Juden ingemein darnach entlich zu richten. Zu Urkund haben Wir dieses Unser Edict mit Unsern Fürstlichen Canzley Secret wissentlich besiegeln lassen, Geschehn und geben Julius Friedenstadt nach Christi Unsers Herrn, einigen Erlösers und Heilandes Geburt Tausend Fünfhundert Neunzig an der heiligen Dreykönig Tage.

(L. S.) Johan Conrad Varnbüler.
J. V. D.

(Abgedruckt in Braunschw. histor. Händel I, 85 und Jung: de jure recipiendi Judaeos pag. 95.)

Beilage XX.

Herzog Heinrich Julius erlässt ein zweites noch strengeres Ausweisungs-Decret gegen die Juden und zwar ohne alle Ausnahme, am 15. Juli 1591.

Von Gottes Gnaden, Wir Heinrich Julius, postulirter Bischoff zu Halberstadt und Hertzog zu Braunschweig und Lüneburgk etc. Geben hiemit neben Entbietung nach Standes Gebühr allen und jeden Unsern und Unser Fürstenthumb Graffen, Prälaten, denen von der Ritterschafft, Beschlossten, Haubt- und Ambtleuten, auch Burgermeister und Commünen in Städten, desgleichen Vögten, Gogrefen und allen Unsern Unterthanen, angehörigen und Verwandten, ingemein, insonderheit aber auch allen und jeden Juden, so biszhero und noch in allen und jeden Unsern Städten, Gerichten, Flecken und Dörffern Unserer Fürstenthumb, Graff- und Herrschafften auch Landen, wes Orts das

immer seyn mag, ihren Unterschleiff und Aufenthalt gehabt und noch haben, auch künftiglich daselbst hin oder sonsten in Unsere Fürstenthumb und Lande kommen möchten, hiemit zu wissen: Nachdem Wir aus Weyland unsers gnädigen und vielgeliebten Herrn Vaters Hertzogen Julii zu Braunschweig etc. etzlichen Juden hiebevor mitgetheilten und von ihnen unsern nähern unter dato an der Heiligen Drey König Tage des jüngst verflossenen neuntzigsten Jahrs ausgangenen Edict zu Folge in unser Cantzley übergebenen Original-Schutz Brieffen klährlich befunden, dasz zwar S. G. und L. darein etzlichen Juden sonderliche Schutz Jahr verschrieben, nichts weiniger aber auch dannoch sich und S. G. und L. Erben nach derselben und ihres Fürstenthums Gelegenheit die Lose und Uffkündigung unterschiedliche mahl ausdrücklich vorbehalten: so haben Wir aus allerhand Christlichen und hochbeweglichen Ursachen auf sonderliches beschehenes inständiges unterthäniges Ansuchen unser getreuen Landschafft mit gutem reifen Rath entschlossen, hinfürter keine Juden, sie haben Schutz Briefe oder keine vorgelegt, in unsern Fürstenthumben oder Landen länger dann bisz auf bevorstehenden Michaelis dises lauffenden Ein und Neuntzigsten Jahrs zu dulden oder in Schutz und Schirm zu haben und zu behalten, inmassen Wir dann auch ihnen sambt und sonders unsern Schutz und Schirm auff bemeldete Zeit hiemit öffentlich losz- und abkündigen und einem jeden, so jetzo noch in unsern Fürstenthumben und Landen sich haüszlich aufenthalten oder sonsten dadurch an- und abziehen, ernstlich befehlen thun, dasz er oder sie nach nechst künftigen Michaelis ihnen bestimbten Abzugs Zeit sich in unserm Fürstenthumb, Graffschafften und Landen an keinem Ort, es sey auch, wo es wolle, länger nicht sehen noch finden lassen, sondern sich Unserer Lande gäntzlich aussern und enthalten, darein und durch auch nicht, sondern wann ihr Weg dieses Endes herfällt, unser Lande und Gebiete umziehen, mit dieser ausdrücklichen ernsten und endlichen Verwarnung, wo einer oder mehr Juden nach obgesetzten nechstkommenden Michaelis sich in Unsern Fürstenthumben, Graffschafften und Landen weiter sehen und betreten lassen, dasz der oder dieselben nicht allein in Unsern Landen länger nicht geduldet und gelitten werden, sondern auch ihr Leib, Haab und Güter aus unserm Schutz, Schirm und Sicherheit und einem jeden sie anzugreiffen und zu beleidigen erlaubet sein soll; Wir befehlen auch darauf hie mit allen und jeden unser und unser Fürstenthumben Graffen, Prälaten, denen von der Ritterschafft, Beschlossten, Haubt- und Ambtleuten, Bürgermeister und Räthen in allen und jeden unsern Stedten, Schultheisen, Vögten, Gogreffen und andern Gerichtshaltern, auch allen und jeden unsern Unterthanen, Angehörigen und Verwand-

ten und wer sonsten um unsertwillen billig thun und lassen soll, dasz die sambt und sonders über diesem unsern Fürstlichen Edict und Mandat steiff und fest halten, und demselben zuwieder in ihren Graffschafften, Gerichten und Gebieten, Stedten und Dörffern, noch sonsten, sie haben sich auch mit ihnen denen Juden auf was Wege oder Mittel sie immer wollen, eingelassen, nach bevorstehenden Michaelis keinen Juden länger dulden, noch ihnen einigen Aufenthalt und Unterschleiff geben, gönnen, noch solches durch andere zu beschehen verhängen, sondern vielmehr aus und hinweg weisen, oder sonsten vermöge dieses mit ihnen verfahren; Da auch jemandts mit Juden in Contracten und andern Handlungen stehen, werden dieselben solches bey Zeiten in Acht zu nehmen und ihre Nothdurft an gebührendem Ende und Oertern anzustellen wissen. Das, wie obstehet, meynen wir allenthalben ernstlich und haben sich alle und jede Unsere Unterthanen, Angehörige und Verwandten, so wohl als auch die Juden ingemein darnach endlich zu richten; Zur Urkund haben Wir dieses Unser Edict mit Unserm Fürstlichen Canzley-Secret wissentlich besiegeln lassen.

Geschehen und geben auf Unser Veste Wolffenbüttel im Jahr nach Christi Unsers Herren, einigen Erlösers und Heilands Geburt Tausend Fünff Hundert Ein und Neuntzig, den 15t Juli.

(Original im städtischen Archive zu Hannover und abgedruckt in Lunig's Reichsarchiv continuat. II, Fortsetzung I, p. 312, in des Herzogs Augusti Hofgerichtsordnung p. 215, in den Braunschweig. histor. Händel I, 86, und bei Jung: de jure recipiendi Judaeos, p. 100.)

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph.

Von Dr. M. Joël.

(Fortsetzung.)

b) Abhandlung über Prophetie im Unterschiede von Wahrsagerei und Träumen.

Auch in dieser Abhandlung knüpft G. an aristotelische Gedanken an, so wenig Ausführliches auch über das Thema der Abhandlung bei Aristoteles sich findet. Er wolle, meint er, um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen, die in dem aristotelischen Buche „de sensu et sensibili" unvollendet gebliebene Untersuchung, die auch zum Theil auf unrichtige Resultate komme, zu Ende bringen. Offenbar nun rechnet Gersonides zu

dem angeführten aristotelischen Buche auch die kleineren auf das Buch de sensu etc. folgenden Abhandlungen, da die aristotelischen Anregungen, die er sich zu Nutze macht, in den zwei Capiteln über die Divination sich finden. Uebrigens zeigt sich auch hier in der Benutzung des Aristoteles ein Fortschritt gegen Maimoni, der die Abhandlung über die Divination offenbar nicht kennt. So weit nämlich in Maimoni's Abhandlung über die Prophetie[1]), die in der Hauptsache an Ibn-Sina's Ansicht lehnt, Anklänge an griechische Autoren sich auffinden lassen, ist es Plutarch, mit dessen Aeusserungen manche der Maimonidischen sich parallelisiren liessen, wie auch die von Maimoni angeführten midraschischen Sätze nicht ohne Anklänge an Plutarchische sind[2]). Ausserdem ergibt sich insofern die gersonidische Abhandlung als eine Ergänzung der maimonidischen, als in letzterer die Sache nur psychologisch behandelt ist: Wie erreicht der Mensch die Stufe der Prophetie? bei Gersonides hingegen die Frage zugleich eine metaphysische wird: Wie ist Prophetie, Vorherwissen des Zukünftigen, überhaupt möglich? Dass dadurch zugleich die beiden folgenden Abhandlungen über „das Wissen Gottes" und über „die Providenz" vorbereitet werden, ist leicht einzusehen. Als eine verdiente Nachsicht, die wir ja sogar einem Aristoteles gegenüber in diesem Punkte üben müssen, dürfen wir für Gersonides in Anspruch nehmen die Nachsicht mit seiner Ueberzeugung, dass auch bei der Wahrsagung und den „richtigen Träumen" (*εὐθονειρία*) ein Vorherwissen des Zukünftigen sich finde. Ja er erhärtet diese seine Ueberzeugung durch vermeintliche Thatsachen. So erzählt er von einem Knaben in seiner Zeit, der schon

[1]) More Nebuchim II, 32—48. Vgl. unsere Abhandlung: Die Religionsphilosophie des Maimonides, S. 27—30.

[2]) Wir denken hierbei zunächst an die plutarchische Stelle, in welcher die Seele wie vom Blitze erleuchtet zur Erkenntniss des Intelligibeln, Reinen und Heiligen gelangt, und an eine ähnliche Stelle im More. Plut., de Iside et Osiride cap. 77: *ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε.* — More, Einleitung: ותהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חוק התשך וכו׳. Belehrend ferner und nicht ohne Tiefe, zugleich wenn auch keine wörtliche, doch manche sachliche Parallele bietend, ist Plutarch, de genio Socratis cap. 20. Vgl. auch de defectu oraculorum cap. 50.

im Alter von sechs bis sieben Jahren die Gabe der Wahrsagung hatte. Ferner berichtet er von einem Manne, der im Traume ein Heilmittel für seine Krankheit angab, das er gar nicht kannte, und der durch dieses Heilmittel hergestellt wurde. Aehnliches berichtet er von seinem eigenen Bruder und von noch zwei anderen Personen. Wenn man weiss, dass noch in dem auf Gersonides folgenden Jahrhundert, als Kaiser Sigismund die Frage, ob es Wehrwölfe gäbe, wissenschaftlich debattiren liess, entschieden wurde, dass eine solche Verwandlung ein positives und vielfach constatirtes Faktum sei[1]), so wird man über die Zweiffellosigkeit, mit der Gersonides an die berichteten Thatsachen glaubt, nicht erstaunen. Besserer Art ist, was er von sich selbst erzählt, dass er nämlich zur Zeit, wo er sich viel und ausschliesslich mit metaphysischen Spekulationen herumtrug, oft im Traume aus Vordersätzen richtige Schlüsse zog und so Wahrheiten herausbrachte. In gleicher Weise berührt er auch die Ahnung als zu seinem Problem über die Möglichkeit des Vorherwissens gehörig. Nur eine Wunderlichkeit ist nicht auf seine Rechnung, sondern auf Rechnung entweder eines Druckfehlers oder eines missverständlichen Sprachgebrauchs zu setzen. Gleich zu Anfange seiner Abhandlung berichtet er nämlich, dass das Vorherwissen in Träumen, namentlich bei schwarzen Menschen (ובפרט באנשים השחורים) sich finde. Der Kundige wird an die „melancholischen (*μελαγχολικοί*)" des Aristoteles erinnert und erkennt in den „schwarzen" „schwarzgallige" Menschen[2]).

Doch geben wir jetzt die Hauptzüge der immerhin interessanten Abhandlung, die zwar noch in einem späteren Theile des Milchamot[3]) ihre Ergänzung findet, ohne dass wir diese jedoch schon hier vorwegnehmen können, weil sie von manchem später Abzuhandelnden abhängig ist.

Gersonides beginnt mit folgendem Problem: Wenn es ein Vorherwissen des zukünftig Eintretenden gibt, so muss dieses zukünftig Eintretende bereits geordnet und bestimmt sein. Es

---

[1]) Adolph Bastian, Der Mensch in der Geschichte, B. II, S. 33.

[2]) Der Sprachgebrauch, von dem wir reden, ist die Bezeichnung eines zur Melancholie neigenden Menschen als נוטה לשחרות.

[3]) Milchamot VI. gegen Ende.

muss als Erkenntniss in einer Intelligenz vorhanden gedacht werden, von der die Mittheilung an den Propheten oder in anderer als prophetischer Art die Zukunft Wissenden ausgeht. Nun bezieht sich dieses Vorherwissen in der Regel auf Dinge und Ereignisse, die wir als „möglich" bezeichnen. Ist es nun möglich, alles blos „Mögliche" vorherzuwissen, so hört es auf, ein Mögliches zu sein und wird ein Nothwendiges. Wie sollen wir nun die menschliche Willensfreiheit erklären, wenn Alles, was den Menschen irgendwie treffen kann, bereits so weit bestimmt ist, dass es als Erkanntes in einer Intelligenz vorhanden und Gegenstand der Mittheilung an die von Natur oder sonst dazu Befähigten werden kann? Was bedeuten alsdann überhaupt die Ausdrücke „zufällig" und „von ungefähr"? Und dennoch wird man thatsächlich oft bewogen, an ein solches Geordnet- und Bestimmtsein des Zufalles und des Ungefährs zu glauben, wenn man auf das consequente Gelingen und das consequente Misslingen in den Schicksalen mancher Menschen achtet. Auch, meint Gersonides, ist es wohl richtig anzunehmen, dass gerade wegen der ausgezeichneten Natur des Menschen und damit er mehr gehütet und geschützt sei, als die niedrigeren Existenzen, alle Himmelskörper sich so weit betheiligen an seiner Hütung und Leitung, dass seine Schicksale, ja Gedanken und Thaten in gewisser Weise durch sie bestimmt seien. Die Mittheilungen der Astrologen sind daher oft wahr, und wenn sie auch ziemlich oft sich nicht bewähren, so liegt das an der Schwierigkeit einer sicheren Erfahrung auf einem Gebiete, wo eine ausreichende Erfahrung so gar nicht zu erzielen ist. Freilich aber wird dann das Problem noch schwieriger: Was haben wir uns unter dem „Möglichen" zu denken? und: Wie verhält sich die menschliche Freiheit zu diesem Bestimmtsein des Möglichen?

Nun, meint Gersonides, es gibt nur einen Ausweg. Einerseits nämlich sind Schicksale, Neigungen, Gedanken und Thaten der Menschen von der Constellation abhängig, andererseits ist Vernunft und Willensfreiheit des Menschen im Stande, das von den Himmelskörpern Bewirkte zu durchkreuzen und aufzuheben. Auch lässt sich für dieses doppelte Princip menschlichen Thuns ein vernünftiger Zweck angeben. Denken wir uns nämlich, die blosse Willensfreiheit entschiede in der Wahl des

Lebensberufes, so käme es zu keiner Theilung der Arbeiten. Niemand würde den niedrigeren Beruf wählen, der doch auch in einer menschlichen Gemeinschaft nicht entbehrt werden kann. Hier ist die Natur zu Hilfe gekommen. Denn was wir Neigung zu einem Berufe nennen, das ist eben die Gebundenheit durch die Vorherbestimmung, die freilich keine absolute Gebundenheit ist, da die Freiheit ihrer Herr werden kann.

Selbstverständlich nun geht das Wissen der Zukunft auf diese, insofern sie nothwendig ist, umspannt aber nicht dieselbe, so weit sie von der Freiheit anders gestaltet werden kann.

Die zweite Frage, die Gersonides aufwirft, ist: Wer bewirkt im vorherwissenden Menschen das Vorherwissen? Die Antwort ist: Dieselbe wirkende Intelligenz, die überhaupt Sein- und Erkenntnissgrund der hiesigen Dinge ist, der energetische Geist, der שכל הפועל. Die Himmelskörper, von denen die Rede war, wirken, so zu sagen, nur als seine Organe.

Als drittes Problem beschäftigt ihn die Frage: Ist eine prophetische oder der prophetischen analoge Mittheilung gedenkbar auch in wissenschaftlichen Dingen, die durch Forschung erreicht werden können?

Die Erfahrung, meint er, spricht dafür, die Erwägung aus Vernunftgründen scheint dagegen zu sprechen. Die Erfahrung spricht dafür. Denn nicht blos die Propheten sprechen in ihren prophetischen Mittheilungen spekulative Wahrheiten aus, sondern auch gewöhnliche Menschen berichten von Mittheilungen im Traume, die nur durch Forschung scheinen erreicht werden zu können. Die Erwägung spricht dagegen. Denn es kann, so scheint es, für den Menschen nur eine Art zur Erlangung des Wissens geben, nämlich das durch die sinnliche Wahrnehmung und durch Aufstellung von Vordersätzen vermittelte Wissen. Wenn daher Einige den Vorzug des prophetischen Wissens vor dem Wissen gewöhnlicher Menschen darein setzen, dass der Prophet das als unmittelbare Erkenntniss hat, was ein Forscher erst aus aufgestellten Vordersätzen folgert, so ist das nicht zuzugeben. Denn damit wird das prophetische Wissen nicht gehoben, sondern herabgesetzt. Das wahre Wissen ist das Wissen aus den Gründen, die eben in den Vordersätzen enthalten sind. Die richtige Auffassung vielmehr zunächst für die

nichtprophetische Erkenntniss im Traume scheint folgende zu sein:

Wiewohl die Auffindung der Wahrheit in der Regel ein spontaner Akt des Geistes ist, indem nämlich mit Wahl und Absicht die geeigneten Vordersätze so aufgestellt werden, dass durch wissenschaftliches Beweisverfahren die gesuchte Erkenntniss resultirt, so ist es doch ebenso denkbar wie erfahrungsmässig begründet, dass ein auf gewisse Erkenntnisse mit Energie gerichteter Geist sich selbst da, wo er unabsichtlich thätig ist, wie im Traume, sich im thätigen Besitze von Vordersätzen befindet, aus denen die von diesen Vordersätzen bedingte Erkenntniss durch Mitwirkung des allgemeinen Geistes fliesst. Anders lässt sich die Thatsache nicht begreifen, dass man oft im Traume Wahrheiten herausbringt und richtige Schlüsse macht, eine Thatsache, die oft erfahren zu haben Gersonides von sich selbst bezeugt. Vom prophetischen Wissen nun ist zwar anzunehmen, dass es unmittelbare Mittheilung ist, aber nicht in dem Sinne, dass es nur eine Mittheilung der Resultate, sondern in dem anderen, dass dem Propheten auch die in den Vordersätzen liegende Begründung des Resultates bekannt ist. Befremdlich und schwieriger zu erklären erscheint nur das Erfahren von Heilmitteln im Traume und insofern das als Faktum anzuerkennen sei, lässt sich annehmen, dass auch die Heilmittel wie die Zufälle ihre Bestimmung und Ordnung von den Himmelskörpern haben, so dass der Sehnsucht des Kranken oder des Arztes nach einem Heilmittel die Mittheilung durch die Himmelskörper entspricht.

Als weitere Probleme ergeben sich für Gersonides folgende Fragen: Da der allgemeine Geist (שכל הפועל) dem Propheten und ebenso dem nichtprophetischen Wahrsager die Mittheilungen macht, so scheinen diese Mittheilungen unmöglich individueller Natur sein zu können. Nun aber betreffen diese Mittheilungen erfahrungsmässig bestimmte einzelne Vorkommnisse, bestimmte einzelne Personen und bestimmte einzelne Zeiten. Wie lässt sich das erklären? Ferner — eine Frage, die schon von Aristoteles aufgeworfen — woher mag es kommen, dass die Wahrsager meistentheils die Schicksale ihrer Bekannten, Freunde, Volks- und Stammesgenossen eher kennen als die fremder Personen? Endlich woher kommt die Gradverschieden-

heit in der grösseren oder geringeren Deutlichkeit der Mittheilungen?

Die Antwort auf die erste Frage ist folgende: Die Mittheilungen des allgemeinen Geistes gehen nicht auf den Einzelnen als solchen, sondern auf den Einzelnen, inwiefern er unter diesem Stande der Himmelskörper geboren ist. Da nun alle, die unter demselben Stande der Himmelskörper geboren sind, in gewissen Eigenschaften und Zufällen gleich sind, so ist die Mittheilung allgemeiner Natur, nur dass sie von Seiten des Empfangenden dadurch individuell wird, dass der Empfangende nur Ein Individuum von dieser Art kennt.

Auch auf die zweite Frage lässt sich eine genügende Antwort geben. Zur Mittheilung bedarf es des Entgegenkommens von Seiten dessen, der die Mittheilung erhalten soll. Wäre dem nicht so, so müsste man noch eine zweite Frage beantworten. Da nämlich alle Erkenntniss überhaupt als Mittheilungen des allgemeinen Geistes an den hylischen (menschlichen) Geist zu fassen ist, woher kommt es, dass der hylische Geist nicht alle, sondern nur gewisse Erkenntnisse vom allgemeinen Geiste erhält? Offenbar doch daher, dass zur Mittheilung die Empfänglichkeit des Geistes für die mitzutheilende Wahrheit durch Fleiss und Richtung des Geistes auf dieselbe erzielt sein muss. In gleicher Weise nun empfängt der Prophet nur Mittheilungen über solche Wahrheiten, Personen und Zufälle, auf die sich sein Denken und Trachten gerichtet hat.

Zum Theil ergibt sich daraus schon eine Antwort auf die dritte Frage. Wohl theilt nämlich der allgemeine Geist immer in gleicher Weise mit. Aber die Vollkommenheit, in der das Mitgetheilte aufgefasst wird, richtet sich nach der Vollkommenheit des Empfangenden. Der eine Prophet ist geeignet, klar zu erkennen, was der andere nur im Bilde erkennt. Ja derselbe Prophet wird nicht immer in einer sich gleichbleibenden Vollkommenheit erkennen. Man wird sich leicht daraus sowohl den Vorzug des Moses vor den übrigen Propheten, als auch die Gradunterschiede unter den Propheten selbst erklären.

Gersonides wendet sich jetzt der Hauptfrage der Abhandlung zu: Ob nämlich zwischen der Prophetie und der Wahrsagung ein blosser Unterschied des Mehr und Minder oder ein vollständiger Artunterschied anzunehmen sei. Erfahrungsmäs-

sig, meint er, ergeben sich folgende Unterschiede: 1) Wenn auch das Prophezeien nicht erlernt werden kann, so setzt doch die Prophetie ein Lernen voraus, daher denn auch in der Schrift von Prophetenschulen und Prophetenjüngern die Rede ist. 2) Es gehört zu den Bedingungen der Prophetie, ein Weiser zu sein, nicht aber zu denen der Wahrsagung, da auch Kindern und Thoren dergleichen zugeschrieben wird. 3) Die Prophetie ist unfehlbar, und die alleinige Ausnahme von dieser Unfehlbarkeit ist nur die, dass die menschliche Willensfreiheit das von Seiten des natürlichen Zusammenhanges Nothwendige abwenden kann. Die nichtprophetische Wahrsagung hingegen trügt einfach durch Nichterkennen der natürlichen Nothwendigkeit.

Wir sind, meint G., durch diese Unterschiede wohl genöthigt, einen Artunterschied zu setzen, und es handelt sich nur darum, diesen Artunterschied auch zu begreifen. So schwierig das nun auch ist, so lässt sich doch etwas Haltbares darüber sagen.

Klar ist, dass bei der Prophetie dasjenige Seelenvermögen, welches die Mittheilung des allgemeinen Geistes erhält, der (hylische) Geist ist, weshalb auch die Prophetie und der Grad derselben von der Stufe geistiger Vollkommenheit abhängt, auf welcher der Prophet steht. Umgekehrt kann bei der Wahrsagung nur die Phantasie das empfangende Vermögen sein, da die Wahrsagung auch geistig unreifen Menschen zu Theil wird. Freilich folgt daraus auch mit Nothwendigkeit, dass wie der empfangende, so auch der mittheilende Faktor ein anderer ist, da ja die Phantasie nicht die direkte Einwirkung des allgemeinen Geistes erfahren kann. Gersonides sucht nun diesen anderen Faktor zu bestimmen und benutzt dazu anticipirend die Resultate seiner im fünften Traktate geführten Untersuchung über die Sphärenbeweger. Da wir nun ohnehin von dem bezüglichen Theile des angeführten Traktats nur die Resultate mitzutheilen für nöthig halten, so erachten wir es für geeignet, die Sache gleich hier abzuthun, wo sie das Verständniss bedingt.

Wie es für die arabischen Aristoteliker darum eine nicht unbedeutende Schwierigkeit war, eine individuelle Unsterblichkeit zu lehren, weil sie nur im Geiste, als dem Allgemeinen

und Unpersönlichen, das Unsterbliche sahen[1]), so ist es innerhalb ihres Systems nicht leicht zu sagen, worin sich die Sphärengeister als aus einander emanirte Geister von einander unterscheiden sollen. Maimoni hatte gesagt, sie unterscheiden sich dadurch, dass eine Intelligenz Ursache, die andere Wirkung sei. Weitere, individuelle Unterschiede anzugeben, war er unvermögend. Wir haben bereits gesehen, dass Gersonides allerdings im Stande war, individuelle Unterschiede zunächst der menschlichen Geister nach ihrem Tode festzuhalten. Es wirkt sich nach ihm je nach der erlangten Stufe der Erkenntniss ein unsterblicher Geist von grösserem oder geringerem Umfange der Erkenntniss aus. In ähnlicher Weise sucht er auch die Sphärengeister als unter einander individuell verschieden nachzuweisen. Die Gesammtordnung des Kosmos wird von der höchsten Intelligenz (Gott) gedacht und hervorgebracht. Die sogenannten Sphärengeister stehen nur einem Theile des Kosmos vor, wie ihre uneigentlich so zu nennenden Organe nur je einen Theil der Ordnung hervorbringen. Selbstverständlich kennt jeder Sphärengeist nur die von ihm ausgehende Ordnung. Somit ist zunächst klar, dass die Sphärengeister durchaus von der ersten Ursache (Gott) unterschieden sind. Nicht minder aber sind sie von einander verschieden, nicht aber, wie die Früheren gemeint haben, dadurch, dass immer ein Sphärengeist Ursache des anderen, dieser aus jenem emanirt sei, sondern so zu sagen durch das Gebiet, dem jeder Sphärengeist vorsteht. Eigenthümlich gestaltet sich dadurch auch seine Auffassung des Geistes, den wir als den allen irdischen Dingen vorstehenden bereits kennen, den sogenannten שכל הפועל. Da jede der verschiedenen Sphären auf das Diesseits Wirkungen übt, deren Gesammtheit und Harmonie von dem „Erdgeist" gedacht und geordnet wird, so ist er nicht als ein den Sphärengeistern nachstehender Geist zu denken, vielmehr erkennt er vom Diesseits die Gesammtkette der Wirkungen, während die Sphärengeister nur die je von ihnen ausgehenden Wirkungen erkennen. Von Gott

[1]) Ibn-Sina hatte freilich persönliche Unsterblichkeit gelehrt, aber, wie Averroes meint (siehe die von Munk, Guide des égarés, S. 433 aus der hebräischen Uebersetzung der destructio destructionis mitgetheilte Stelle), wohl nur aus Accommodation und um nicht anzustossen: לפיים ההמון במה שהורגלו לשמוע מענין הנפש וכו'

aber ist er dadurch unterschieden, dass er eben nur das Diesseits in seiner Vollkommenheit kennt, was jenseits liegt, erkennt er nur in der unvollkommenen Weise, wie die Wirkung die sie selbst hervorbringende Ursache.

Wir übergehen die weiteren Schwierigkeiten, die sich durch diese Fassung des שכל הפועל (des Ergeistes) dem Gersonides bieten und ebenso deren Lösungen, um jetzt festzustellen, wie er seine Theorie vom Erdgeist und dem Einflusse der Sphären auf das Diesseits für die Beantwortung der Frage nach dem Unterschiede zwischen Prophetie und Wahrsagung benutzt.

Die Prophetie, meint G., ist eine Mittheilung des Geistes an den Geist. Der der Gesammtheit der diesseitigen Dinge vorstehende Geist theilt sich dem Geiste des Propheten mit. Darum ist Grundbedingung für die Prophetie die Stärke der geistigen Anlage, genauer die Fähigkeit, den Geist zu isoliren, d. h. ihn so thätig sein zu lassen, dass die Sinnen- und Phantasiethätigkeit für eine Weile gänzlich aufhört und er so geeignet wird, die Mittheilung des allgemeinen Geistes zu empfangen. Als Mittheilung eines das Ganze überschauenden Geistes ist die Prophetie darum auch untrüglich mit der alleinigen Ausnahme, welche die Freiheit des Menschen zu bewirken im Stande ist. Die Wahrsagung hingegen ist eine Wirkung je eines der auf die irdischen Dinge influirenden Himmelskörpers — diese galten bekanntlich in der gesammten griechisch-arabischen Philosophie als beseelt — an die Phantasie des Wahrsagers. Trüglich ist die Wahrsagung deshalb, weil sie die Mittheilung nur eines Theilfaktors ist, da ja, wie bereits bemerkt, die Himmelskörper erst in ihrem Zusammen das Diesseits gestalten und bestimmen. Von der geistigen Tüchtigkeit aber unabhängig ist die Wahrsagung deshalb, weil sie nur eine Stärke der Phantasie verlangt, nämlich die Fähigkeit, die Phantasie isolirt thätig sein zu lassen. Daraus erklärt sich denn, warum Kinder und geistig untüchtige Menschen oft zur Wahrsagung geeignet sind.

Ohne uns auf den Werth dieser Antworten und auf weitere Fragen, die G. aufwirft, einzulassen, gehen wir zu den in dieser Abhandlung bereits vorbereiteten Abhandlungen über.

c) Abhandlung über das Wissen Gottes.

So abstrus immerhin der Gegenstand auch dieser Abhandlung ist, so kann sie doch insofern für eine der interessanteren im Milchamot gelten, als in ihr die principielle Differenz zwischen dem Gersoniden und dem Maimoniden am schärfsten zu Tage tritt. Gersonides hat das vor Maimoni voraus, dass er sich bei der Frage, wie man sich das Wissen Gottes zu denken habe, als ein consequenterer Aristoteliker zeigt, Maimoni aber Etwas, das höher steht als die Consequenz, nämlich das nur nicht bis zum völligen Gelingen auftretende Streben, die Schranken des Aristotelismus zu durchbrechen. Wie Gersonides die Frage löst, musste ein Aristoteliker antworten, der im Systeme, mindestens wie man es damals verstand, verharren wollte, wie Maimoni antwortet, bedurfte es allerdings eines neuen, den Dualismus des Aristoteles gänzlich überwindenden Systems, um diese Antwort erst zu einer befriedigenden zu machen. Merkwürdigerweise nämlich ist der Unterschied, wie beide Männer über das Wissen Gottes sich vernehmen lassen, ein solcher, dass wir selbst ihn als tiefer liegend und inniger mit der principiellen Differenz, die überhaupt zwischen Beiden obwaltet, im Zusammenhang stehend erklären müssen, als sie selbst es aussprechen. Bekanntlich ist Maimoni der erste Aristoteliker, der sich nicht begnügte, Gott als den Spender der Formen, als den Architekt der Welt, zu fassen, sondern der auf ihn auch die Materie zurückführte, und da er Gott nicht neuplatonisch, sondern als denkend und wollend fasste, der zuerst den Begriff der Creation in den Aristotelismus hineinbrachte. Auch war es ihm ausreichend gelungen, die aristotelischen Beweise für die Ewigkeit der Materie zu entkräften. Ja selbst die Nothwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Anfanges des Kosmos verstand er probabel zu machen[1]). Aber die Lücke, die er dabei liess, war eine sehr empfindliche. Die Art nämlich, wie er seinen neuen Standpunkt, den der Creation, mit dem alten, dem neuplatonisch gefärbten Aristotelismus, bei dem auch die Emanation eine Rolle spielt, verbindet, ist mehr eine Verquickung

[1]) Vergl. über das Gesagte unsere Schrift: Die Religionsphilosophie des Maimonides S. 14—18.

denn eine Verbindung. Wohl war sein religiöses Motiv, neben Gott nicht noch ein zweites Ewiges gelten zu lassen, auch zugleich ein wahrhaft philosophisches. Denn auch das philosophische Bewusstsein sträubt sich gegen die Hypothese zweier ewigen Existenzen, die, als wären sie für einander prädestinirt, für einander passen. Aber die Hypothese einer Materie im aristotelischen Sinne und ihr schroffes Verhältniss zur Form war damit überhaupt nicht mehr haltbar. So weit, d. h. bis zum Gewinnen eines vollständig neuen Standpunktes, war Maimoni nicht gekommen. Daher auch für Gersonides die Frage, ob man die Materie ebenfalls auf Gott zurückzuführen hätte, noch eine offene war, bei der er sich für die Ungöttlichkeit der Materie entscheidet. Seine religiösen Bedenken beschwichtigt er durch die Bemerkung, dass ja die Materie das Nichtseiende, das Ohnmächtige und Arme sei, somit von einer zweiten realen Existenz neben Gott nicht die Rede sein könne[1]). Wie dem auch sei, von dieser principiellen Differenz aus ist die unterschiedliche Auffassung des göttlichen Wissens, die wir im More und die wir im Milchamot finden, zu erklären.

Von Maimoni war der durch Kant zu grosser Bedeutung gelangte Gedanke ausgegangen[2]), dass das göttliche Wissen als

[1]) Milchamot VI, Theil 1, Cap. 18.

[2]) More III, 19. Unter den Arabern war Averroes der erste, der wohl gleichzeitig mit Maimoni darauf geführt wurde. Dafür zeugt die Thatsache, dass Averroes diesen Gedanken überall polemisch ausspricht. Siehe More Hammore zu More III, 19: וכתב החכם הנזכר והשורש באלו השבושים שהם מדמים ידיעת הבורא יתּ לידיעת האדם וכו׳ וזה נמנע אצל הפלוסופים שתהיה ידיעתינו כידיעתו כי ידיעתנו עלולה לנמצאים וידיעתו עלה להם ולא יתכן שתהיה הידיעה הקדימה כמו הידיעה החדשה. ומי שהאמין זה השים האלוק יתּ אדם נצחי והאדם אלוק הווה נפסד וכו׳ Zur Erklärung bemerken wir, dass der Ausdruck „החכם הנזכר" bei Schem-tob immer auf Averroes geht. (Siehe Vorrede zu More Hammore S. 8.) Wenn man das nicht weiss, so bezieht man die citirten Worte auf den früher erwähnten Ibn-Sina, dessen Ansicht in diesem Punkte aber wenig Philosophisches hat. Belehrend über die Ansicht des Averroes ist noch Moses Narbonensis Commentar zum More c. 52 und am bestimmtesten Gersonides selbst, der im dritten Theile seines fünften Traktates (über die Sphärenbeweger) cap. 3 (Milchamot-Ausgabe S. 34) eine interessante Stelle aus dem Commentar des Averroes zu Aristoteles Metaphysik λ. mittheilt, wo dieser (Averroes) zuerst gegen Themistius, dann, ohne ihn zu nennen, gegen Ibn-Sina po-

ein apriorisches und intuitives aufzufassen sei. Gott erkennt die Dinge nicht wie wir von den Dingen aus (a posteriori), sondern indem er sich, die alleinige Ursache von Allem, erkennt, erkennt er alles aus dieser Ursache stammende Einzelne. Gott erkennt nicht die Theile und durch sie das Ganze, sondern in der Erkenntniss des Ganzen sind ihm die Theile

---

lemisirt. Wir können es uns nicht versagen, hier die Schlussworte mitzutheilen und damit Kant, Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz, S. 208 ff. zu vergleichen: אבל כבר השיג זה ספק והוא שיהיה השם ית' סכל מה שבכאן ולוה רחקו אנשים לומר שהוא אינו יודע מה שבכאן אבל בידיעה כוללת לא חלקית והאמת שמצד שהוא יודע עצמו לבד יודע כל הנמצאות במציאות אשר הוא עלה למציאותם וכו' ולוה הידה שם הידיעה נאמר על ידיעתו ית' וידיעתנו בשתוף השם (blosse Namensgleichheit) וזה שידיעתו היאסבת הנמצא והנמצא סבה לידיעתנו והנה ידיעתו ית' אינה מתוארת לא בכוללת ולא בחלקית וכו'

Kant an der angeführten Stelle: „Die Vorsehung Gottes theilt man gewöhnlich ein in providentiam generalem und specialem. Unter der ersten versteht man diejenige, da Gott alle Geschlechter und Arten (genera) erhält, unter der letzten aber eine solche, da er auch für die species (für in juristischem Sinne Individuen) sorgt. Der Ausdruck generalis wird hier zum Unterschied von universali in dem Verstande genommen, als wenn bei einer solchen generalen Vorsehung noch viele Ausnahmen gemacht würden u. s. w.... Allein dieser Begriff von der göttlichen Vorsehung ist offenbar ganz anthropomorphistisch. Denn u. s. w.... Aber Gott bedarf überall keiner Erfahrung, sondern er erkennt Alles a priori, weil er selbst Alles, wofür er sorgt, erschaffen hat, und Alles nur durch ihn möglich ist ..... Diese Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung ist nicht logisch, so wie wir Menschen uns allgemeine Regeln entwerfen, wodurch wir die Merkmale der Dinge klassificiren, sondern real; denn sein Verstand ist intuitiv, da hingegen der unsrige nur discursiv ist. Es ist daher unverständig, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, dass er alle einzelnen Theile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein (universalis), und dann fällt der Unterschied von einer providentia speciali von selbst weg.“ Es versteht sich, dass wir nicht meinen, Kant sage hier dasselbe was Averroes. Averroes war und blieb bei allen Ansätzen zum Monismus Dualist. Welchen Einfluss aber wir diesem Mangel zuschreiben gerade auf unsere Frage, ist aus dem Texte ersichtlich. Aber man wird darum doch nicht meinen, dass keine geschichtliche Verbindung hier herrsche. Von Maimoni und Averroes kam der Gedanke an die Scholastik, und die Vorlesungen Kant's, von denen wir reden, lehnen sich an Baumgarten und Eberhard, in denen man die scholastischen Lehren finden kann.

gegeben. Mit dieser einen Antwort fallen die meisten Fragen, welche von den früheren Aristoteleserklärern gegen die Möglichkeit, dass Gott von den nur der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Dingen Kunde habe, aufgeworfen und von Gersonides reichlich aufgezählt werden. Wir glauben uns daher den Dank des Lesers zu verdienen, wenn wir diese beträchtliche Anzahl von Fragen übergehen. Klar ist aber, dass Maimoni's Antwort nur dann befriedigt, wenn wir auch die Materie von Gott ausgehen lassen. Wird zum Vorhandensein der Einzeldinge noch ein selbstständiger Faktor hinzugedacht, so gibt es allerdings ein Gebiet, von dem im göttlichen Wissen, das als ein Wissen seiner selbst zu fassen ist, Nichts vorkommt, das Gebiet der in die Materie versenkten Einzeldinge.

Gersonides nun acceptirt allerdings den maimonidischen Gedanken, dass das Wissen Gottes ein anderes als das menschliche, nämlich ein apriorisches sei, polemisirt aber — mit vollem Rechte von seinem Standpunkte aus, aber mit Verkennung des maimonidischen — gegen die Behauptung Maimoni's, dass das Wissen Gottes auf alle Einzeldinge als solche sich erstrecke. Von dieser Verkennung nun trägt Maimoni insofern selbst die Schuld, als er seine Ansicht über das Wissen Gottes nicht in und aus dem von uns angegebenen Zusammenhange vorträgt, sondern einfach jede Frage gegen die Denkbarkeit der Omniscienz Gottes damit abschneidet, dass er auf die völlige Verschiedenheit unseres und des göttlichen Wissens hinweist und nur eine Namensgleichheit (Homonymität) ohne jede Sachgleichheit annimmt. Gegen diese Art nun, die Verschiedenheit zu fassen, erklärt sich Gersonides. Wir sprechen Gott, meint er, gewisse Eigenschaften ab, wie z. B. dass er ein Körper sei, dass er sich bewege, und andere, weil diese Eigenschaften Unvollkommenheiten involviren, andere schreiben wir ihm zu, wie das Wissen, das Leben und ähnliche, weil diese Eigenschaften Vollkommenheiten sind. Sollten nun diese Eigenschaften, indem wir sie Gott beilegen, Nichts als Namensgleichheit mit unseren Eigenschaften haben, so könnte weder von Vollkommenheit noch von Unvollkommenheit dabei die Rede sein. Vielmehr ist die Verschiedenheit zwischen unserem und dem göttlichen Wissen so auszudrücken, dass Gott ein ursprüngliches Wissen, uns ein abgeleitetes zukomme, gerade wie die Existenz, Ein-

heit, Substantialität Gott principaliter, uns nur abgeleiteterweise zukommt. Demnach ist allerdings Gottes Wissen von dem unseren himmelweit verschieden, was die Vollkommenheit und Sicherheit desselben angeht. Aber es darf kein Wissen sein, das so zu sagen die Gesetze des Wissens auf den Kopf stellt. Maimoni jedoch behauptet dergleichen vom göttlichen Wissen. Er sagt nämlich: So wenig es uns in Bezug auf unser Wissen auch einleuchtet, müssen wir von Gott doch sagen: a) dass er in einem einigen und ungetheilten Akt der Erkenntniss die heterogensten Erkenntnisse umfasst. Das ist, merkt Gersonides an, bei unserem Wissen insofern undenkbar, als zwar das gesammte Wissen ein System bildet, das aber die Einzeldinge als solche nicht mitumfasst. Denn die Einzeldinge gehen nie als Einzeldinge zur Einheit einer Erkenntniss zusammen; b) dass Gottes Erkenntniss auch auf das Nichtseiende (erst Eintretende) sich erstreckt. Da Wissen und Gewusstes, erklärt Gersonides, eine Einheit ausmachen, so kann das Wissen nur auf das Vorhandene (Bleibende) gehen; c) dass sein Wissen das Unendliche umspannt. Im Begriff des Wissens, so kritisirt Gersonides, liegt Begränzung und Umschliessung. Das Unendliche lässt keine Begränzung und Umschliessung zu; d) dass das Vorherwissen Gottes die Möglichkeit zweier Fälle nicht aufhebt. Hier verwandelt Maimoni, meint Gersonides, das Wissen Gottes in ein blosses Meinen oder gar in ein Irren, so dass die Folgen der fehlerhaften Bezeichnung, Gottes Wissen sei dem unseren blos namensgleich, zu Tage treten, da Maimoni durch dieselbe sich berechtigt glaubt, vom göttlichen Wissen etwas auszusagen, was das Gegentheil von dem ist, was wir Wissen nennen; e) dass Gottes Wissen dadurch sich nicht ändert, dass das, was er früher als ein Mögliches gewusst hat, dann wirklich geworden. Auch hier, merkt Gersonides an, wird ein geradezu Undenkbares behauptet.

Der Leser sieht leicht, dass von den fünf Behauptungen des Maimoni über das Wissen Gottes die drei ersten sich gegen jeden Einwurf des Gersoniden halten lassen, da sie dem maimonidischen Standpunkte gemäss sind. Die Frage aber, die den beiden anderen Behauptungen zu Grunde liegt, nämlich wie sich die Natur des Möglichen, die Thatsache der menschlichen Freiheit, mit der Omniscienz und Präscienz Gottes vereinigen

lasse, ist von Maimoni nicht sowohl gelöst als abgeschnitten worden durch seine Behauptung, Gottes Wissen sei, als vollständig von dem unsrigen verschieden, unfassbar. Dem Gersoniden freilich bietet sein Standpunkt eine andere aber schwerlich befriedigendere Lösung. Auch er geht, wie bereits bemerkt, davon aus, dass Gottes Wissen kein von den Dingen abgeleitetes, sondern ein Wissen seiner selbst sei. Dieses Wissen seiner selbst enthüllt ihm die gesammte von ihm ausgehende Ordnung der Welt. Zu dieser Ordnung der Welt gehört aber auch die Natur des blos Möglichen und die Thatsache der menschlichen Freiheit. Wenn wir demnach Gott Allwissenheit nach der Seite hin zuschreiben, nach welcher alles in einem nothwendigen Causalnexus steht, zugleich mit dem Wissen, dass die Freiheit des Menschen gewissen aus der Naturordnung folgenden Schiknngen und Bestimmungen entgegentreten kann, so schreiben wir ihm das Wissen der Ordnung, wie sie ist, zu, des Nothwendigen als eines Nothwendigen, des Möglichen als eines Möglichen. Das heisse aber nicht, von Gottes Wissen etwas detrahiren, wenn wir von ihm sagen, er wisse vom Möglichen nur, dass es möglich sei. Denn die Sachen wissen, wie sie sind, heisse eben, sie richtig wissen. Auch ist es kein Mangel, wenn wir von Gott sagen, dass er die Einzeldinge als solche nicht erkenne, da er ja das, was an den Einzeldingen Reelles, also Gutes und Wissbares ist, erkennt, nämlich aus sich, als der alleinigen Ursache aller Realität.

Wir übergehen die weitläufigen Nachweise des Gersoniden, dass nach dieser Ansicht alle aufgeworfenen Fragen wegfallen, zugleich auch, dass dieselben in keinem Widerspruche mit den Ansichten der Schrift stehen, um zu der Abhandlung überzugehen, die mit der Frage über das Wissen Gottes auf's Engste zusammenhängt und diese erst zu einer religiös-praktischen macht, nämlich zu der **Abhandlung über die Providenz.**

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Helden- und Liederbuch. Von Ludw. Aug. Frankl. 12. 808 S. u. 8 S. Anmerk.

Der Primator. Gedicht von Ludw. Aug. Frankl. Mit 6 Illustrationen von Prof. C. Stahl. 8. 62 S. u. 2 S. Anmerk. Wien und Prag. Kober und Markgraf. 1861.

Herr Dr. Ludw. Aug. Frankl hat die deutsche Literatur von Neuem mit einer Sammlung von Gedichten bereichert. Das „Helden- und Liederbuch," das seinem Titel gemäss in eine epische und lyrische Abtheilung zerfällt, behandelt in seinem umfangreicheren ersteren Theile neben vorzugsweiser Berücksichtigung von Stoffen aus der Geschichte des jüdischen Volkes, auch hervorstechende Momente aus der allgemeinen Geschichte. Die Reichhaltigkeit des epischen Theiles mag aus dem Inhalts-Verzeichniss ersehen werden, das den gebotenen Stoff unter die Abtheilungen: „Helden," „Glaubensstreiter," „Künstler," „Propheten," „Bunte Gestalten" rubricirt. Wir begegnen hier allerdings einer ziemlich bedeutenden Anzahl von Gedichten, welche bereits in den Reisebeschreibungen und in dem „Libanon" des Herrn Verfassers einen Platz gefunden haben. Aber wir wissen es dem Herrn Verfasser Dank, dass er diese vortrefflichsten seiner poetischen Erzeugnisse durch ihre Aufnahme in die vorliegende Sammlnng über die engen Grenzen des jüdischen Publikums hinausgerückt und der allgemeinen deutschen Lesewelt zugänglicher gemacht hat. Grösstentheils neu ist der Inhalt des zweiten Theiles dieser Sammlung, des „lyrischen Buches," das in seinen drei Abtheilungen: „Naturbilder," „Liebe," „Vermischte Gedichte" gleichfalls einen reichen Schatz poetischer Kleinodien darbietet. Wir halten es trotz der Verkleinerung, die sie in neuester Zeit von mancher Seite erfahren hat, für überflüssig, die literärische Bedeutung des Herrn Verfassers, die schon vor einer Reihe von Jahren von Männern wie Gutzkow anerkannt und auch in diesen Blättern zu wiederholten Malen gewürdigt wurde, hervorzuheben. Wir bemerken nur zu unserer aufrichtigen Freude, dass die mannigfachen dialektischen Härten und stilistischen Unebenheiten, welche wir bei unserer Besprechung der Reisebeschreibungen des Herrn Verfassers an seiner Prosa auszu-

setzen fanden, in den poetischen Erzeugnissen völlig verschwinden. Hier finden wir im Gegentheil einen lebendigen Fluss der Sprache, eine prägnante Schärfe des Ausdrucks, eine ausnehmende Gewandtheit in der Versification, und ganz besonders eine Vollsaftigkeit der Schilderung, die uns sonst nur bei orientalischen Dichtern begegnet. Wir machen in dieser Beziehung auf die zwar kleinen, aber überaus ergreifenden Gedichte „Danae" S. 324, „Frühlingsregen" S. 331 und „Sonnenuntergang" S. 348 aufmerksam. Wir wissen nicht, ob es irgend einem Dichter so leicht gelingen möchte, Worten die Macht des Pinsels zu leihen. Aber wir müssen es auch zum Lobe des Herrn Verfassers aussprechen, dass er die Schilderung auf den Ton des gemüthlichen Erzählens und des scherzhaften Fabulirens geschickt herabzustimmen weiss, wo der behandelte Stoff es erfordert. Recht entsprechend sind in dieser Hinsicht die Gedichte „Schiller als Feldscheer" S. 194, „Herr von Schiller" S. 198, „Kaiserin und Bischof" S. 277. Was wir mit einem leisen Tadel anzumerken hätten, das sind die hie und da wiederkehrenden Versehen in der Aufeinanderfolge der Reime, wie sich ein solches in das sonst ungemein ansprechende Gedicht „Ein Wiedersehen" S. 281 mehrfach eingeschlichen hat. Ferner sind es die ungereimten Verse, die mitunter die Wirkung des Gedichtes in hohem Grade beeinträchtigen. Es ist besonders diesem Umstande zuzuschreiben, wenn z. B. das ziemlich umfangreiche Gedicht „Militsch, der Fahnenträger" S. 295 — das übrigens einen an sich nicht gerade interessanten Stoff behandelt — den Leser unbefriedigt lässt. Diese an Heine erinnernde ungebundene Behandlung der gebundenen Rede dürfte selten auf die Dauer ansprechen, wenn ihr nicht ein ausserordentlicher Schwung der Sprache und eine genaue Beachtung des rhythmischen Wohlklangs zu Hilfe käme. Indessen darf der Herr Verfasser bei den hervorragenden Vorzügen seines Buches mit Sicherheit auf Nachsicht gegen diese ohnehin nur selten wiederkehrenden Versehen rechnen. Aber ein anderer Punkt ist es, auf den wir den Herrn Verfasser ernstlich aufmerksam zu machen nicht unterlassen können. Wir wollen es im Allgemeinen dahingestellt sein lassen, inwieweit das individuelle Glaubensbekenntniss eines Dichters die poetische Darstellung religiöser oder religionsgeschichtlicher Momente beeinflusst. Soviel aber ist gewiss,

dass wenigstens im Augenblick der Dichtung eine völlige Hingebung an die Religion oder die religiöse Anschauung, in welcher das zu behandelnde Moment wurzelt, des Dichters in dem Grade sich bemächtigen muss, als sie geeignet ist, in dem Leser oder Hörer eine gleiche Wirkung und dadurch eben das Interesse an der Dichtung selbst hervorzurufen. Mag auch die subjective Auffassung — wie sie überall der Spiegel ist, von welchem die Dichtung reflectirt — auch bei der Behandlung religiöser Stoffe nicht unterdrückt werden können, bis zu einer scharf hervortretenden Kritik der positiven Religionsform, der die zu behandelnden Stoffe entnommen sind, darf sie sich nicht steigern. Denn die Kritik wird immer nur auf Kosten der Begeisterung sich geltend machen können und den poetischen Schwung auf Didaktisches herabdrücken. Zu dieser Betrachtung, welche uns bereits die früheren literärischen Producte des Herrn Verfassers nahe gelegt haben, leitete uns besonders die Lectüre des „Primators" und des „Nachgesangs." Es herrscht in diesen Dichtungen, deren mannigfache Schönheiten wir nicht verkennen, eine kritische Manier, die eine schwankende Beleuchtung erzeugt und Nichts in rechtem Lichte und in rechtem Schatten zeigt. Der „Primator" — d. i. der Richter der jüdischen Gemeinde zu Prag — wird bei einem Bankette des Burggrafen getauft. Das ist der Vorwurf des Gedichtes, der in einzelnen Partieen recht interessant behandelt wird; aber man erfährt nicht ganz genau, wie die Selbstbestimmung des Primators sich zu dieser Apostasie verhält. Nimmt er den Namen eines Christen nur gezwungen oder bereitwillig an? Darüber herrscht ein unbehagliches Halbdunkel, das die Gestalt des Primators, die ursprünglich den Vordergrund einzunehmen bestimmt schien, endlich dem Gesichtskreis und der Theilnahme des Lesers ganz entzieht. Eine ebenso verschwommene Gestalt ist der getaufte „Mönch," in welchem die undenkbare Vereinigung der schroffen Gegensätze, eines glühenden Fanatismus für das Christenthum und einer warmen Theilnahme für das Geschick der Prager Judengemeinde, durch den nach seinem eigenen Uebertritt erfolgten Tod seiner Eltern nur schwach motivirt erscheint. Nicht minder unklar ist der Vater des Primators gezeichnet: Dieses unsichere Schwanken und dieser Mangel an imponirendem Ernst sind Erscheinungen, von welchen man bei den Juden

des Mittelalters gerade das Gegentheil findet. Der „Nachgesang" endlich, der in den Gestalten eines alten und eines jungen Mannes wohl das „alte" und das „neue" Judenthum personificiren soll, leidet ganz besonders an dem Wurmstich dieser krittelnden Manier. Das Judenthum kann selbst heutzutage, wenn es dichterisch behandelt werden soll, unmöglich in dem Lichte reformistischer Bewegung auftreten, mag dieselbe auch in der Wirklichkeit noch soviel Raum gewonnen haben. Die Religion muss sich in dem Gedicht wahr und einfach zeigen. Diesen Punkt, zu dessen Beachtung auch das „Helden- und Liederbuch" hie und da Anlass gibt, möchten wir dem Herrn Verfasser, dem so hervorragende Mittel zu Gebote stehen, die erhabenen Lehren des Judenthums und die imposantesten Erscheinungen aus seiner Geschichte unter Juden und Christen einzubürgern, hiemit der Beherzigung für seine künftige literärische Thätigkeit warm empfohlen haben. — Es passt ganz zu dieser krittelnden und ein wenig leichtfertigen Manier, wenn der Herr Verfasser in den Anmerkungen zum „Primator" unter Nro. 5 sagt: „Ein orthodoxer Jude" — der Herr Verfasser spricht in den Anmerkungen, wir wissen nicht ob mit Absicht, einmal von „den orthodoxen Juden," das andere Mal von „den Juden" — „darf sich am Sabbat keines Stockes bedienen (?), wiewohl das Gegentheil von den frömmsten Rabbinen in Jerusalem zu sehen ist." — Die Erwähnung der „Anmerkungen" nöthigt uns zu einigen sachlichen Berichtungen. Wenn der Herr Verfasser Anm. 12 sagt, dass sich in der „Mesusa" der „Fluch und Segen aus der Thora" befinde, so könnten diese Worte leicht dahin missverstanden werden, dass darunter die sogen. „Tochacha" gemeint sei. — Anm. 13. „Mesz mizvah" „wörtlich: „Leiche und fromme Handlung" erklärt die Sache nicht. — Der Ausdruck erläutert sich durch Deuteron. Cap. 21, 1 ff. — Zu dem Gedicht „Der letzte Hohepriester" in dem „Helden- und Liederbuch" S. 130, in welchem von dem „Urim Tumim" — die Ungenauigkeit des Ausdrucks, die sich auch sonst noch in dem Buche findet, muss des Versmasses wegen entschuldigt werden — die Rede ist, bemerken wir, dass laut Sota 48a M. die „Urim Wetumim" während des zweiten Tempels nicht mehr vorhanden waren.

Einer Empfehlung der beiden Bücher von unserer Seite

wird es nicht mehr bedürfen. Der Herr Verfasser hat sich längst ein Heimathsrecht auf dem Gebiete der deutschen Literatur erworben. Wir wenden uns nur an das jüdische Publikum mit einer herzlichen Empfehlung des „Helden- und Liederbuches," das wohl geeignet ist, das Interesse an der Geschichte unseres Volkes zu beleben. Besonders möchten wir die Einführung desselben in die Schule anrathen, da es zur Lectüre sehr geeignet erscheint und für declamatorische Uebungen eine reiche Auswahl vortrefflicher Gedichte darbietet. Auch „der Primator" dürfte in gebildeteren Kreisen mit Interesse gelesen werden. Die Illustrationen von Prof. Stahl sind sauber und geschmackvoll ausgeführt. — Wir scheiden von dem Herrn Verfasser mit der Bitte, uns recht bald mit neuen Geschenken seiner Muse zu erfreuen. G—n.

Notizen.

Aus der Vorzeit. Von Dr. Emanuel Hecht, Lehrer.

(Fortsetzung.)

Die Schuster gegen die Juden.

Bekanntlich waren am 23. August 1614 in Frankfurt a. M. Schneider und Lebküchler gegen die Juden und haben zu dem Purim Vinz Anlass gegeben; weniger allgemein bekannt dürfte sein, dass in Wien einst die Schuster die eifrigsten Feinde der Juden waren und denselben viel zu schaffen machten. Sie wagten noch unter Karl VI. zwei schwere Aufstände und wurden erst damals durch Millionen Stockprügel, Verurtheilung Vieler auf die Galeeren und in die Zuchthäuser, und Hinrichtung zweier Rädelsführer, gebändigt.

(Vehse a. a. O.)

Nekrolog.

Am 1. Juli endete das Leben eines der edelsten Menschen: Dr. Bernhard Beer zu Dresden verschied an diesem Tage nach kurzem Krankenlager. Bei Männern, die wie dieser Treffliche von nahe und fern gekannt, von nahe und fern geschätzt wurden, da bedarf es nur der Trauerkunde, und es wird tiefer Schmerz in Unzähliger Herzen geweckt, ruft die einfache Mittheilung des Hintrittes die lebhafteste Erinnerung an den vielfach erlittenen Verlust wach. Die Verdienste des Verstorbenen in ihrem Umfange hervorzuheben, gestattet nicht der noch neue überwältigende Schmerz, und bedarf es überhaupt des Geltendmachens der Verdienste bei einem Leben, das so reich an den edelsten Zierden des Geistes und des Herzens war? Wird von der einen Seite begonnen, so bricht zugleich das Bild seiner Leistungen von einer andern Seite hervor; wird von ihm erzählt, was er seiner Gemeinde, so wird diese Erinnerung verdrängt durch das, was er seinen Glaubensgenossen gewesen, was er geleistet als Mensch, als Israelit, als Kämpfer für Recht und Wahrheit, als besonnener Forscher, der mit unablässigem Forschungsgeiste den tiefsten innigsten Glauben verband, wie sein Leben den seltensten Verein des Wissens und der innigsten Herzensgüte bildete. Nur einzelne Züge können bezeichnet, nur in einem Lobe sein Wirken zusammengefasst werden. Der edle Verblichene ging in dem rastlosen Wirken für den Glauben seiner Väter und in der ununterbrochenen Thätigkeit für seine Gemeinde auf. Die gedrückten Rechtsverhältnisse der Juden in Sachsen waren bis noch vor drei Decennien sprüchwörtlich; der Verstorbene, von frühester Jugend von tiefstem Unwillen über diese unwürdigen Zustände erfüllt, hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht, mit allen ihm zu Gebote stehenden geistigen Mitteln eine bessere Zukunft herbeizuführen, mit geistigen Waffen gegen Vorurtheile und die jämmerlichen Ausgeburten der Intoleranz anzukämpfen, mit ihnen an den Pforten der Mächtigen und Volksvertreter anzupochen und seinen Brüdern Eingang zu verschaffen. Und er ermü-

dete nicht in dem aufreibenden Kampfe, war in ihm rastlos bis an das Ende seiner Tage. Aber nicht nach aussen nur sollte Licht anbrechen: sein heller, gebildeter Geist hatte die zeitgemässe Heranbildung der Jugend als ein noch tieferes Bedürfniss erkannt. Schon der junge Mann suchte einen für Wissen und Zeitbildung empfänglichen Sinn bei seinen Altersgenossen zu wecken, und bald widmete er sich, obschon in günstigen Lebensverhältnissen gestellt, theils dem unmittelbaren Jugendunterrichte, theils dessen Beaufsichtigung. Und nicht minder anregend und tief eingreifend wirkte er als Gemeindevorsteher durch fast dreissig Jahre: er rief mehrere auf die Förderung des Religiösen, Moralischen und Intellectuellen gerichtete Institute in's Leben, so den Mendelssohns-Verein „zur Förderung der Kunst, Wissenschaft und Gewerbe bei den Juden," „das Kranken-Unterstützungs-Institut," „den Verein zur Ausstattung armer Bräute" u. a. Einen vorzüglichen Antheil hatte er an dem unternommenen und vollendeten Baue der Dresdner Synagoge; er ging mit Rath und That an die Hand, wie er überhaupt, wo es je dem Guten galt, mit Geld- und anderen Opfern stets an der Spitze stand.

Dieses Streben und Wirken hatte aber noch eine edlere Basis als das an sich zwar lobenswerthe Motiv, die religiösen und materiellen Interessen der Glaubensgenossen zu fördern: es war hervorgegangen aus einem tiefen Studium der Religionsquellen und der sich dem Hingeschiedenen, wie er häufig aussprach, hieraus ergebenden Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit und Unvergänglichkeit des Glaubens. Der seltene Mann verband mit tüchtiger klassischer Bildung eine umfassende Kenntniss der bibl. und nachbibl. theologischen Studien, die ihm den Ruf eines der ersten jüd. Gelehrten dieses Jahrhunderts erwarb. Sein Wissenschaftsdrang ermüdete nicht; er hatte in sich den grössten Theil der jüd. theol. Literatur aufgenommen, und seiner Aufmerksamkeit entging nicht irgend ein in das Fach der Theologie einschlagendes neu erscheinendes Werk. Und er hatte das Aufgenommene verarbeitet und die Literatur mit mehreren trefflichen Werken und

gediegenen Aufsätzen bereichert. Aber auch hier bildete der Glaube den Kern, um den seine Forschungen und Studien sich krystallisirten. Thätig auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, die er, wie mehrere treffliche Monographien zeigen, gründlich anbauete, hatte er das nur wenig Auserlesenen beschiedene Gut, die Harmonie zwischen Glauben und Forschen, gefunden, und war ihm der Glaube an dem Lichte der Forschung um so werther geworden. Darum richtete sich all' sein Streben auf dessen Verherrlichung: dessen Trefflichkeit den Glaubensgenossen wie den Nichtglaubensgenossen zum Bewusstsein zu bringen, war sein schönes Lebensziel.

Nicht seiner Gemeinde allein also, dem Glauben, der Wahrheit starb in dem früh Vollendeten — er hatte noch nicht das sechzigste Lebensjahr zurückgelegt — ein edler Kämpfer, und blickt man auf die Züge seines Herzens, auf die es durchwehende Liebe, die keinen Unterschied des Glaubens kannte, so drängt sich der Schmerz in einem Gefühle zusammen: es starb ein vollendeter Mensch. Und es verbindet sich hiermit der traurige Gedanke, das Judenthum Deutschlands hat in ihm einen Verlust erlitten, für den es keinen Ersatz hat. Der Hingeschiedene gehörte zu den selbst in früherer Zeit Seltenen, in denen תורה וגדולה במקום אחד Lehre und Ansehen zusammentrafen, in ihm vereinigte sich theologisches und allgemeines Wissen und aus ihm hervorgegangene Wirksamkeit, mit unabhängiger Stellung. Dass er seinen Freunden unvergesslich bleiben wird, fühlen sie zu tief, als dass sie Worte hierfür fänden; wie seine Gemeinde ihn verehrte, gab sich bei seinem am 3. Juli erfolgten Leichenbegängnisse kund; aber er wird auch der Gesammtheit zum ehrenvollen Andenken verbleiben, er hat wahrhaft gelebt und wird durch lange Zeit unter seinen Brüdern fortleben: זכר צדיק לברכה „das Andenken des Frommen verbleibt zum Segen".

Frankel.

Fü

Bücher, die vier und zwanz
masoretischen Text. Unter der
Fürst, Dr. M. Sachs. gr.

Einschließlich der Zeittafel von Dr.
(Elegant gebundene Exempl
Einzeln: Pentateuch, d. i. die
Propheten (die Erste
Hagiographen (Psal
Zunz, Zeittafel über

Die von dem Meister jüdische
Sachs, Dr. Fürst und S. Arnh
Exemplaren über die ganze Erde v
haben sich mit ihr befreundet, ind
strenger Anschließung an Masora u
Grund der eingehendsten und geleh
und Haus ein unentbehrliches Han
die zuverlässigste Anleitung und Be
Bei Einführung in Schulen m

Psalmen, die, übersetzt und erlä

Schullehrer-Seminar, das fü

Spruchbuch, für jüdische Schul
Berlin, und Dr. A. Steinsch
Inhalt: Sprüche Salomonis; K
Midrasch; aus „Perlenauswahl" von
Derwis; Glossen; Sachregister.
Bei Entnahme größerer Parth

סדור תפלת ישראל Tefillath Iisra
Auflage. Dauerhaft gebunden.
Diese schöne Siddur-Ausgabe
Vollständigkeit, Uebersichtlichkeit un
Als ein echtes

darf die nachstehend erschienene Sa
in denen sich die großartige, sittlich

Stimmen vom Jordan und
Mit Beiträgen von Dr. M. Be
Elegant gebundene Exemplare
In anmuthigster Form wird hi
und Midrasch geboten. Eben so sch

daher nicht darum zu thun, eine pragmatische Geschichte

r den Jugend-Unterricht.

g, der heiligen Schrift, oder Bibel für Israeliten. Nach dem Redaction von Dr. Zunz übersetzt von S. Arnheim, Dr. Julius 3. 815 S. 7ter unveränderter Abdruck. 1858.

Zunz, Preis auf weißem Druckpapier 1 Thlr.
ire in Halbfranz und ganz in schwarzem Leder sind stets vorräthig.)
fünf Bücher Moses . . . . . 10 Sgr.
t und die Letzten) . . . . . 15 Sgr.
nen, Hiob, Sprüche ꝛc.) . . . . . 15 Sgr.
ie gesammte heilige Schrift . . . . . 5 Sgr.

Wissenschaft, dem gefeierten Dr. Zunz, redigirte, und von Dr. eim übersetzte heilige Schrift ist bereits durch 7 Auflagen in 14,000 rbreitet. Sie ist das Eigenthum der Juden geworden, alle Partheien m die genannten Herren Uebersetzer es sich zur Aufgabe stellten, bei id Accentsystem den richtigen Sinn treu, klar und angemessen, auf testen Forschungen wiederzugeben. Darum ist sie auch für Schule buch geworden und Forschende wie Erbauung Suchende finden darin riedigung.
erden von der Verlagshandlung besondere Vortheile gewährt.

utert von Dr. M. Sachs. gr. 8. 213 S. 12½ Sgr.

dische, in Berlin. 5 Sgr.

en bearbeitet von A. Horwitz, Rektor des Schullehrer-Seminars in neider. Hebräisch und deutsch. 8. 108 S. 8 Sgr.
heleth; Sirach; Sprüche der Väter; Sprüche der Weisen aus Talmud und Salomon ben Gabirol; Sittensprüche der Philosophen; aus Prinz und

ten für Schulen tritt ein ermäßigter Preis ein.

el (Siddur), mit vollständigem sorgfältig durchgesehenem Texte. 3te 8 Sgr.
, welche sich ebenso durch ihre schöne typographische Ausstattung, Billigkeit auszeichnet, ist bereits in 75 Schulen eingeführt.

Haus- und Familienbuch

amlung von Gedichten nach talmudischen Quellen bezeichnet werden, religiöse Weltanschauung des Judenthums ausprägt:

Euphrat. Ein Buch fürs Haus. Von Dr. Michael Sachs. it. 12. XVI. 394 S. 1 Thlr.
mit Goldschnitt sind stets vorräthig, das Exemplar 1 Thlr. 10 Sgr.
er ein Schatz der sinnigsten und ansprechendsten Stücke aus Talmud eeignet, das sittliche und religiöse Gefühl zu erheben und erwärm-

Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens.

Nach archivalischen Urkunden des k. k. Ministeriums des Aeussern in Wien. Von G. Wolf.

Zu den Aufgaben des Geschichtschreibers gehört es, beim Leser Interesse für den Gegenstand, den er behandelt, zu wecken. Es genügt nicht blos, eine genaue und richtige unparteiische Darstellung der Personen und Verhältnisse, hervorgegangen aus genauem Quellenstudium, verbunden mit kritischem Blicke; der Geschichtschreiber soll erwärmen und den Leser in dem vorgezeichneten Kreise festbannen. Nicht unberechtigt ist die ausgesprochene Ansicht, dass die griechische Geschichte deshalb so bedeutend ist, weil die Griechen die vortrefflichsten Geschichtschreiber hatten. — Wer über die ehemaligen Verhältnisse der Juden schreibt, hat zunächst dafür zu sorgen, sich gewissermassen herabzustimmen, gemessen im Ausdrucke zu sein und die Farben soviel als möglich zu mildern, damit sie nicht schreiend werden und der Leser nicht glaube, die erhitzte Phantasie des Autors erzähle Märchen. Und doch, so unwahrscheinlich manches klingen mag, es ist die volle Wahrheit. Wir sind in der Lage, Beweise beizubringen, und werden uns befleissigen, uns nicht von den Ereignissen mit fortreissen zu lassen.

Indem wir hier Beiträge zur Geschichte einer der hervorragendsten Städte Deutschlands geben, war es uns darum zu thun, historische Thatsachen, insoweit uns diese zugänglich geworden sind, und anderweitig nicht bekannt und erörtert wurden, hier zu geben. Es ist uns daher nicht darum zu thun, eine pragmatische Geschichte

von Worms zu schreiben, sondern Lücken auszufüllen. So manches ist nicht blos für Worms von Bedeutung, denn die meisten Zustände waren im ganzen heiligen römischen Reiche vorhanden. Diese Monographie wird daher auch nach hier und dort ausgreifen.

Wir müssen uns zuvörderst über den Rechtsstandpunkt näher aussprechen, weil er, wie wir glauben, mannigfach verkannt und gemissdeutet wird.

Man darf in keiner Beziehung die Rechtszustände von heute mit den Rechtszuständen in alter Zeit vergleichen. Damals wurden Rechte, Privilegien ertheilt. Die Anerkennung des Rechtes als solches war nicht oder nur selten vorhanden; das Rechtsbewusstsein war kein lebendiges. Wir wollen nicht jener Zeit das Gefühl der Rechtlichkeit abstreiten; aber es war eben blos Gefühlssache, als Pflicht und Gebot, dem unter allen Verhältnissen nachgestrebt werden muss, lebte es nicht. Die Gesetze waren nicht der Ausfluss der Rechtsansichten, die sich geltend gemacht hatten. Der Kaiser ertheilte Rechte, Privilegien, wie wir sie bereits bezeichneten, und diese waren ein Ausfluss der persönlichen Gnade des betreffenden Monarchen und hatten weiter keine verbindende und verpflichtende Kraft. Mit dem Ableben des Monarchen hörte das Privilegium auf, wie dieses ausdrücklich in manchen Urkunden vorkommt und anderwärts stillschweigend vorausgesetzt wird. Die Privilegien jener Zeit hatten daher nicht die Tragweite der Privilegien der neuen Zeit, welche zwar ebenfalls an eine gewisse Person oder Körperschaft geknüpft sind, die aber nicht durch einen Regentenwechsel alterirt werden.

Die Folge dieser Verhältnisse war, dass je nach dem Ableben des Monarchen, welcher die Rechte und Privilegien ertheilt hatte, bei dem neuen Monarchen um die Confirmation und Bestätigung der früher erhaltenen Rechte gebeten werden musste. Nicht blos die Juden hatten um die Confirmationem privilegiorum zu bitten, sondern alle, die sich Rechte und Privilegien zu erfreuen hatten, Universitäten etc. — Während jedoch für andere Körperschaften die Bestätigung leicht von dem neuen Regenten

wieder zu erlangen war, ausser wo ausserordentliche Verhältnisse eintraten, war die Bestätigung der jüdischen Privilegien stets mit Schwierigkeiten verbunden. Der Hass der Bürger gegen die Juden, welcher in dem Glauben begründet war, ihr Erwerb und ihr Einkommen werde durch die Juden geschmälert, und die ewigen Finanzcalamitäten, verbunden mit der Ansicht, dass die Juden die Hühner sind, welche „goldene Eier" legen, bewirkten, dass die Bestätigung dieser Privilegien als wichtige Staatsangelegenheit betrachtet wurde. Dass religiöser Hass und Fanatismus das ihrige dazu beitrugen, um einen Funken zur lodernden Flamme anzufachen oder mit gewaltiger Faust die Brandfackel zu schwingen, braucht weiter nicht erörtert zu werden.

Die Richtigkeit dieser Anschauung vorausgesetzt — und wir werden Gelegenheit haben, dieselbe zu begründen — so ergibt sich leicht, welchen Werth diejenigen Privilegien haben, welche jetzt noch da und dort gegen die Juden geltend gemacht werden, die längst schon ihre Rechtskraft verloren haben, da sie nicht auf's Neue bestätigt wurden.

Wie wenig übrigens das Rechtsbewusstsein vorhanden und dass die Gesetzgebung zumeist Ausfluss persönlicher Anschauung war, welche oft vom Standpunkte der Nützlichkeit das Urtheil fällte, geht aus Folgendem hervor. Wir haben unlängst ein Document veröffentlicht („Wanderer" in Wien und „Allg. Ztg. d. J.", März 1860), des Inhalts: Der Herzog Wilhelm von Oesterreich bestätigt am St. Simon- und Judenstag 1396 den Juden zu Steiermark und Kärnten ihre früheren Rechte, und bezeugt ihnen darin: „Nu haben wir gnediklich angesehen die nuczlichen Dienst vnd Hilff, die dieselbe vnser Juden in Steyer vnd Kernden unser egenanten Herren vnd auch vns vnczher offt gethan habent." Ein Jahrhundert später jedoch boten „die Prälaten vom Adel und die gemeine Bürgerschaft" von Steiermark für die Austreibung der Juden 38,000 Pfund. Pfennig, die Stände petitionirten ebenfalls darum — und Kaiser Max, der letzte Ritter, der in Lied und Sage gefeierte Monarch, welcher sich der be-

drängten Juden in Worms annimmt und den Bürgern befiehlt, die Rechte der Juden zu achten[1]), gestattet Sonntag Oculi 1496, die Juden aus Steiermark auszutreiben, weil sie „dem hochwürdigen Sacrament merklich Unehre erzeugen und junge christliche Kinder jämerlich gemartert, getödtet, vertilgt, ihr Blut von ihn genomen Vnd zu ihrem verstockten verdamblichen Wesen gebraucht." In solcher Weise wurde der Mund des Kaisers als Sprachrohr missbraucht, um den Aberglauben zu sanctioniren.

Wir haben bei einer anderen Gelegenheit darauf hingewiesen, dass die Juden gewöhnlich zweien Herren dienten, dem Kaiser und der betreffenden Stadt. In Worms kam ein drittes Element hinzu: der Bischof. Bei der Stellung, die Worms und der Bischof daselbst im deutschen Reiche einnahmen, ist dieses erklärlich. Die erste der von uns gebrachten Urkunden, die die Verhältnisse der Juden in Worms regelt, ist der Vertrag zwischen den Juden und dem Bischofe Emerich vom Jahre 1312. Dieses ist die erste Magna Charta der Juden (Beilage I.).

Darin wird festgesetzt, dass der Judenrath aus zwölf Personen, wie bis dahin, bestehen soll (י"ב פרנסים)[2]), welche nach jüdischem Rechte richten sollen. Aus diesen zwölf wählt der Bischof von Worms den Vorsitzenden, welcher den Titel „Judenbischof"[3]) führt. Diese Aemter sind für Lebensdauer. Wenn einer der Räthe stirbt, so wählen die anderen Räthe einen neuen Rath. Dieses Recht steht auch dem Bischof zu. Den Judenbischof ernennt jedoch stets der Bischof. Sämmtliche Rathsmänner haben in die Hand des Bischofs einen Eid abzulegen. Ausgeschlossen von der Würde eines Rathes sind ein Kuheim, ein Walch und ein Drisam[4]), und überhaupt soll

---

[1]) Auch der Juden in Mainz nahm sich dieser Kaiser an. Siehe Schaab, Diplomatische Geschichte der Juden in Mainz.

[2]) S. Lewyson, Nafschot Zadikim, nach welchem schon zu den Zeiten der Kreuzzüge 12 Vorsteher in Worms waren.

[3]) Episcopus Judaeorum. In Mainz gab es auch einen Judenpapst, Pontifex Judaeorum. S. Joh. Thad. Müller, De episcopo Judaeorum Wormatiensium, und Schaab a. a. O.

[4]) Trotz wiederholentlicher Nachforschung ist es mir nicht gelungen,

der Gewählte einen „unbesprochenen“ und unbescholtenen Charakter haben[1]). Diese Rathsmänner zahlen nach geschehener Wahl dem Bischof 60 Pfund Heller.

Indem wir in der Beilage das Document, welches sich als Copie vom Jahre 1591 vorfindet, bringen, wollen wir hier bemerken, dass wohl selten eine jüdische Gemeinde ihre Autonomie in solcher Weise geopfert hat, wie diese. Der Vorstand der Gemeinde war gänzlich unabhängig von derselben, und hatte nicht einmal die Controle der öffentlichen Meinung zu fürchten[2]). Das Document schweigt über die sonstigen Rechte der Juden, und ist zu bemerken, dass diese überhaupt erst mit der Zeit sich gestalten und in Paragraphenform erscheinen. Es zeigte sich darin der erfinderische Geist, der stets neue Paragraphen beschränkender Natur hinzuzufügen wusste[3]).

Den Juden wird darin unter anderem zugestanden, nach jüdischem Rechte zu richten.

Wir müssen dieses Moment hier näher erläutern. Bekanntlich bestand die jüdische Jurisdiction bis zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts und zwar, wie es sich von selbst versteht, nur in Angelegenheiten, die blos Juden betrafen, wovon aber Criminalfälle etc. ausgeschlossen waren. Dieser Zustand war in der Natur der Sache begründet. Der Staat, der die Juden nur deswegen duldete, weil sie eine Einnahmsquelle boten, weshalb auch die

---

die Bedeutung dieser Wörter zu enträthseln. Die Herren Dr. B. Beer und Dr. A. Jellinek meinen, dass Kuhheim gleichbedeutend mit Kuhhirte und Walch mit Walker, Wäscher sei. Dieses würde auch den talmudischen Anschauungen entsprechen, nach welchen רועי בקר und כובס (?) nicht als Zeugen auftreten können. Drisam ist aber gänzlich ungelöst.

[1]) Vielleicht steht mit diesem Vertrage die Aufschrift an der Gemeindestube im Zusammenhange, welche Lewyson, Nafschot Zadikim S. 107, III. mittheilt, und wurde jene Stube zur Erinnerung an dieses Ereigniss errichtet.

[2]) Kaiser Joseph II. gab der Gemeinde das Recht, den Vorstand zu wählen. S. Beilage XXV.

[3]) Das Gesetz bezüglich der Juden in der Republik Venedig hatte ursprünglich 5 Paragraphen, und vor dem Sturze der Republik 1799. Alle behandeln, was den Juden verboten ist. Ein Paragraph gestattet den Juden — ihre Todten zu begraben.

Fürsten beim Kaiser petirten, Juden halten zu dürfen[1]), kümmerte sich zumeist wenig darum, inwiefern das Recht diesen Paria zu Theil ward. Der Jude selbst aber musste darin Beruhigung finden zu wissen, dass er nach seinem Religionsgesetze Recht empfängt und nicht von Willkür und Laune oder von einem Gesetze, das ihm zumeist unbekannt war, abhängt. Es war übrigens seit den ältesten Zeiten unter den Juden verpönt, bei anderen Gerichten das Recht zu suchen. Das mosaische Recht, welches in neuester Zeit seine volle Anerkennung findet, nachdem der Rechtsstaat zum Durchbruche gekommen ist, musste in alter Zeit umsomehr von den Hütern und Pflegern dieses Gesetzes anerkannt werden. Es waren also in dieser Beziehung die Ansichten unter Juden und Christen gleich[2]). Freilich kamen auch Fälle vor, dass Juden selbst ausserhalb der jüdischen Jurisdiction gestellt sein wollten[3]). Es

[1]) Kaiser Karl IV. gestattete den Churfürsten, Juden zu halten. 1548 wurde dieses allen Reichsständen gestattet.

[2]) Vgl. auch Frankel, Der gerichtliche Beweis nach mos.-talm. Rechte S. 53. 54.

[3]) Wir ergreifen hier die Gelegenheit, um einen Irrthum zu berichtigen und einen Angriff zurückzuweisen. Der bekannte Reichshistoriograph Herr Hurter schrieb eine Monographie „Philipp Lang, Kammerdiener Rudolfs II." Lang war ein getaufter Jude, und Herr Hurter hat sich die Mühe genommen grau in grau zu malen, und das ohnehin abscheuliche Bild noch abschreckender und grinsender hinzustellen. S. 90 heisst es: „Im Jahre 1603 fanden sich Juden aus sämmtlichen Reichskreisen in Frankfurt zusammen, mit dem Vorhaben, alle christliche Gerichtsbarkeit, da von derselben der Name Gottes geschmähet werde, sowohl in bürgerlichen als peinlichen Sachen abzulehnen und ein neues Judenrecht im Reich einzurichten, welchem kein Jude sich entziehen dürfe. Es sollte jeder, der ein christliches Urtheil nachsucht, und ginge es selbst vom Kaiser aus, straffällig sein." Als Anmerkung fügt Herr Hurter hinzu: „Dieser höchst merkwürdigen Erscheinung gedenkt Jost in seiner Geschichte der Juden mit keinem Wort." — Wer dieses liest, muss erstaunt sein über den revolutionären Geist der Rabbiner im 17. Jahrhundert. Und doch sind diese Zumuthungen, die Hr. Hurter den Rabbinern macht, nichts als Erfindungen. Hr. Hurter fand eine Denunciation gegen eine Versammlung der Rabbiner in Frankfurt. Dieses genügte Hrn. Hurter, um die Juden anzuklagen, und eine böswillige Anklage wird als vollendete Thatsache betrachtet. Wir sind in der Lage, das Document mitzutheilen, und geben es in der Beilage vollständig (XXIX). Es stellt fest: 1. Jüdische Gerichts-

stand übrigens dieser Vorgang nicht im Widerspruche mit den damals herrschenden Ansichten. Das Wort der Schrift: „Gleiches Recht sollt Ihr haben für den Fremden wie für den Einheimischen," war nicht massgebend, und das Gesetz war so buntscheckig wie die vorgeschriebenen Trachten. Wir erinnern daran, dass auch die Universitäten ihre Jurisdiction hatten, und die jüdischen Gemeinden hiessen ebenfalls Universitäten. In Italien ist noch jetzt für jüdische Gemeinde der Ausdruck „l'università" degli Ebrei gebräuchlich. (Herrn Kink, dem Verfasser der „Geschichte der Universität in Wien," scheint letzteres nicht bekannt gewesen zu sein. Siehe S. 114 das.).

Im Jahre 1348 schenkte Kaiser Karl IV. den Wormsern in Folge ihrer Verdienste, die nicht namentlich angeführt sind, die Juden (S. Beilage II.); in Frankfurt hat

---

barkeit; 2. die Steuern nach Billigkeit umzulegen; 3. Schlächter müssen approbirt sein; 4. Wein (Nessach) verboten; 5. der Obberrabbiner muss Unterricht ertheilen; 6. mit verbotenen Münzen sollen die Juden nicht handeln, und 7. nicht mit Dieben und von diesen nichts kaufen; 8. Geld soll nicht auf Wucher geliehen werden; 9. wer gegen die bestehende Ordnung sich vergeht, soll ausgeschlossen sein; 10. die Milch darf von Nichtjuden nur nach den rituellen Vorsichtsmassregeln genossen werden; 11. die Juden sollen sich in ihrer Kleidung auszeichnen, aber keinen Luxus treiben; 12. Bücher, welche dem Drucke übergeben werden, sollen zuvor vom Rabbiner begutachtet werden; 13. ein Rabbiner soll nur in dem Orte, wo er angestellt ist, entscheiden*). Der römische Bann ist ohne Bedeutung. — Bei dieser Conferenz waren anwesend: aus Frankfurt Mosche Sohn des R. Juda Oppenem (Oppenheim), Aron S. Nathan und Abraham S. Jacob; aus Worms Eleazar S. Jacob, Aron Josef S. Mosche und Juda S. Raphael. Ferner waren vertreten Friedburg, Fulda, Cöln, Mühlhausen, Mainz, Coblenz etc. In's Deutsche übersetzte diese Beschlüsse R. Josef aus Metz. Dieses waren also die hochverrätherischen Pläne jener revolutionären Rabbiner. Diese Beschlüsse geben Manches zum Nachdenken, jedoch ist hier nicht der Ort, den Gegenstand weiter zu erörtern. Gelegenheitlich sei bemerkt, dass ein Gutachten vom „befreyten Hofbarbier" Herman Thomas Roneburg, Prag, 29. April 1610 aussagt, Lang ist an einem Schlaganfalle gestorben. Es gab also wie befreite Hofjuden, auch befreite Hofbarbiere etc.

*) Diese Uebergriffe kamen öfter vor und wurde von Seite der Einzelnen wie der Gemeinden darüber Klage geführt.

Karl IV. die Juden der Stadt verkauft. Durch diese Schenkungen und Verkäufe hat Karl IV. seinen Nachfolgern viele Unannehmlichkeiten bereitet.

Das Jahr 1349 brachte überall den Juden Unheil. An allen Ecken und Enden wurden sie vertrieben und verjagt, gepeinigt und gequält. Worms blieb nicht zurück und benahm sich nicht liebevoller gegen die Juden, und der Kaiser bestimmte, dass die Güter der Juden, die sich da und dort noch vorfinden, den Bürgern zu Worms gehören sollen. König Wenzel bestätigt Nürnberg am St. Augustinstag 1378 diese Verfügung[1]). (Beilage III.)

Unsere Quellen versiegen hier. Die Juden wurden von den nachfolgenden Bischöfen beschützt, und wurde es diesen aufgetragen, das Judengericht und die Juden zu schützen. (S. Schaab a. a. O.)

Erst im Jahre 1557 finden wir auf's Neue eine Vereinbarung zwischen den Bürgern und den Juden in Worms (Beilage IV), welche 4 Jahre Geltung haben soll, von dem St. Georgstag (24. April) 1557 bis zu diesem Tage 1561.

Wir wollen den Inhalt dieses Vertrages hier kurz skizziren, da er in mancher Beziehung von besonderem Interesse ist.

1. Die Juden dürfen Wohnungen miethen und sind verpflichtet, diese in gutem Stand zu halten und die nothwendigen Verbesserungen vorzunehmen. 2. Sie dürfen eine Schule, einen Schulhof, ein Tanzhaus und ein Bad halten; jedoch sollen diese Gebäude nicht „unlustig" und unsauber aussehen. 3. Die zwei von jüd. Privaten erbauten Häuser bleiben Eigenthum derselben und das Gärtlein hinter der „Schule" kann als Spaziergang benützt werden.

---

[1]) Wer theilweise die Geschichte der Juden kennt, weiss, dass dieses Factum nicht allein stehet. In Frankfurt und Köln, in Wien und in Paris war es nicht anders. Wir wollen auch weiter keine Bemerkung daran knüpfen. Eines wollen wir jedoch nicht verschweigen: Es pflegt da und dort angeführt zu werden, dass diese oder jene Institution durch christliche Mittel in's Leben gerufen wurde; wir fragen: Wie viele Städte haben sich durh jüdisches Geld erhalten? Wie viele Klöster und Kirchen wurden durch das Geld der Juden erbaut?

4. Sie dürfen sich einen Hochmeister, einen Sänger und Schächter halten. 5. Sie dürfen auch anderswo ausser Worms Schutz suchen. 6. Jeder Jude hat einen Eid abzulegen, dass er das Recht nur in der Stadt Worms suchen wird. Der Rabbiner ist verpflichtet, vor der Trauung dem jungen Ehepaare diese Bedingungen mitzutheilen. 7. Sie sollen der Stadt Worms treu bleiben. 8. Sie sollen nicht auf Kirchengeräthe leihen und auch nicht auf Waffen. 9. Sie dürfen keinen fremden Juden ausser mit Einwilligung des Stadtrathes aufnehmen. 10. Sie sollen keinem christlichen Ehemann ohne Mitwissen der Frau und vice versa Geld borgen, und 11. nichts auf liegende Güter leihen. 12. Sie dürfen bei einem Darlehen von 15 fl. und darunter vom Gulden wöchentlich einen Pfennig nehmen. 13. Sie sollen die Judenzeichen (gelben Ring und Hut) tragen und an folgenden Tagen nicht ausgehen: Charwoche, Ostertag, Christtag, Pfingsttag, Chr. Himmelfahrt, St. Joh. Baptistatag, vier Marientage, zwölf Apostelntag. An diesen Tagen sind auch die vordere und hintere Pforte der Gasse zu schliessen. 14. Sie sollen nicht gestohlene Sachen kaufen und überhaupt 15. kein Gewerbe oder Handel treiben, wodurch den Bürgern Schaden erwachsen könnte. 16. Sie sollen nicht auf der Gasse herumstehen und bei der Münze stehen bleiben, oder auf dem Markte spazierengehen. 17. An den Markttagen darf der Jude erst um 12 Uhr Vieh kaufen. 18. Fremde Juden können dann aufgenommen werden, wenn sie jährlich 10 Gulden Steuer bezahlen. 19. Vier Jahre lang dauert dieser Contract.

Wir wollen nun einige Punkte näher erörtern.

Wir fanden hier zum ersten Male ein Document aus dem Mittelalter, welches ausspricht, dass den Juden der Grundbesitz beschränkt oder verboten war. Die Frage von Grund- und Güterbesitz bezüglich der Juden bestand sonst im Mittelalter nicht. Es verstand sich von selbst, dass die Juden da, wo sie wohnen durften, auch Grundbesitz haben konnten. Wo sie in einem Ghetto lebten, da durften sie eben in diesem Ghetto Häuser bauen. Das Verbot des Grundbesitzes datirt erst, soweit uns die Ver-

hältnisse durch Urkunden bekannt sind, vom Anfang des 18. Jahrhunderts. Wir werden Gelegenheit haben nachzuweisen, dass in Oesterreich nie ein Zweifel darüber war. Juden besassen in Wien seit den ältesten Zeiten Häuser, Weingärten etc. Nach der letzten Vertreibung im Jahre 1670 begann die Frage des Grundbesitzes. Die Bürgerschaft zu Worms ist also der Zeit vorangeeilt, denn es wird den Juden daselbst blos der Besitz zweier Häuser ausnahmsweise gestattet; die anderen durften Wohnungen miethen und die Ausbesserungen auf eigene Kosten vornehmen.

Dieser Vertrag gewährleistet den Juden freie Religionsübung, d. h. es war ihnen nicht gestattet, neue Synagogen zu bauen (Kaiser Constantin erliess bekanntlich dieses Verbot), wohl aber durften sie die bestehenden benutzen und darin nach ihrem Gutdünken den Gottesdienst ordnen. Es mischten sich überhaupt die Behörden nicht in diese inneren Angelegenheiten, ausser wo einmal die Willkür eingriff oder wo Denunciationen ein Einschreiten herbeiführten. Andererseits verbot man den Christen den Besuch der jüdischen Bethäuser[1]) und empfahl oder befahl den Juden den Besuch der Kirchen und das Anhören der christlichen Predigten. (Beilage XXIII.)

Da den Juden eine Synagoge gestattet war, so verstand es sich von selbst, dass sie einen Vorbeter „Sänger" anstellen konnten; eben so wie sie einen Rabbiner[2]) und einen Schächter haben durften. Die Wahl des Rabbiners musste jedoch vom Kaiser bestätigt werden. Wir finden ein Gesuch der Juden (26. Juni 1559) um die Con-

[1]) Die Republik Venedig gibt ausdrücklich bei diesem Verbote als Grund an, damit die Christen sich nicht durch den schönen Gesang der Juden verleiten lassen. Merkwürdig genug, während sonst „Judenschule" gleichbedeutend mit Unordnung, Lärm und Geschrei war, fürchtete man nichtsdestoweniger, dass die Christen durch die Synagoge zum Abfall von ihrem Glauben verleitet werden könnten.

[2]) Der Rabbiner kommt hier unter dem Titel „Hochmeister" vor. In derselben Weise wie der Name Bischof auf den Vorsitzenden des jüdischen Rathes übertragen wurde, so entlehnte man auch von den christlichen Orden den Namen Hochmeister und übertrug ihn auf den Rabbiner. (S. Beilage XXV, § 9.)

firmation der Privilegien und die Bestätigung des Rabbiners Jacob Jude (gest. 1563)[1]).

Neben der Schule wird auch des Tanzhauses gedacht und geht daraus hervor, dass unsere Altvordern in mancher Beziehung weniger strenge waren, als dieses später der Fall war.

Dieses waren die positiven Bedingungen, die gewissermassen den Juden zugute kamen. Die negativen sind jedoch tief einschneidender Natur. Wir wollen nicht von den Judenzeichen, nicht von dem Verbote des Ausgehens an Sonn- und Feiertagen sprechen. Es war aber den Juden verboten, mit all' dem Handel zu treiben, womit die Wormser Bürger sich beschäftigten; da entsteht die Frage, in welcher Weise die Juden gelebt haben. Es wird als Wunder betrachtet, dass Gott die Israeliten 40 Jahre mit Manna speiste. Gott hat Israel in Europa Jahrhunderte lang wunderbarer Weise erhalten.

Noch eines Momentes müssen wir erwähnen. Wir finden in diesem Vertrage die Zeit festgesetzt, wie lange er gültig ist, und zwar auf 4 Jahre. In Italien war dieser Modus allgemein und die Frist gewöhnlich fünf oder zehn Jahre.

Die vier Jahre liefen ab, und nun wollten die Bürger zu Worms die Juden aus der Stadt weisen. Wie wir jedoch schon früher bemerkten, war es der Bischof Emerich, welcher ursprünglich die Juden aufnahm. Der Nachfolger desselben, der damalige Bischof Dietrich, widersetzte sich, gestützt auf das Recht seines Vorgängers, dem Willen der Bürger. Der Prozess sollte vom Kaiser entschieden werden. Dieser zeigt daher in einem Schreiben vom 1. März 1561 (Beilage V.) dem Rathe von Worms an, dass er eine Commission eingesetzt, bestehend aus Daniel, Erzbischof zu Mainz[2]), Philipp, Landgrafen zu Hes-

[1]) Kaiser Joseph II. enthob die Gemeinde von dieser Verpflichtung, und war die Wahl unbeschränkt. (S. Beilage XXV, Anm.)

[2]) Der Erzbischof von Mainz übte gewisse Rechte über die Juden aus, da er Stellvertreter des Kaisers war. Dieser genannte Bischof war den Juden sehr feindlich gesinnt. (S. Schaab, Gesch. d. Juden in Mainz, S. 182 etc. S. auch Jost, Allg. Gesch. II, 319.)

sen, Grafen zu Katzenellenbogen, und dem Meister und Rath zu Strassburg. Die Bürger mögen sich daher beruhigen und das Urtheil dieser Commission abwarten. Zugleich wird den Bürgern die Strafe angedrohet, des Reiches schwere Ungnade zu erfahren und eine Poen 50 Mark löthigen Golds zu bezahlen, wenn sie sich dem Willen des Kaisers widersetzen sollten.

Am 20. März desselben Jahres schreibt der Kaiser wieder an die Stadt Worms (Beilage VI.) und fordert sie auf, ruhig das Urtheil der Commission abzuwarten; für den Fall, dass dieses nicht geschehen sollte, so würde er dem Prozesse den gewöhnlichen Lauf lassen und ihn den Gerichten übergeben (d. h. ihn ad graecas calendas verschieben), zugleich wird die Strafe der Uebertretung auf 500 Mark löthigen Goldes erhöhet.

Am 3. Juli 1561 (Beilage VII.) wurden die klagenden Parteien aufgefordert, nachdem die Commission wahrscheinlich kein Resultat zu Tage gefördert, am 20. October d. J. sich an den Hof Sr. Majestät zu begeben, um den Streit möglicherweise gütlich auszutragen, und wieder werden die Wormser aufgefordert, nachdem der Bischof daselbst wegen ihrer Uebergriffe gegen die Juden Klage führt, die Rechte der Juden nicht zu verletzen.

Es ist jetzt keine Frage, dass der Hass der Bürger gegen die Juden, welcher sich bis auf die neueste Zeit fortgepflanzt hat, in dem Kampfe der Interessen wurzelte. In einer Zeit, wo die Nationalöconomie so sehr noch in der Kindheit war, dass man sich vor dem Fremden absperrte und ihm nicht den Eingang und Eintritt in die Stadt gewähren wollte, da kann es nicht Wunder nehmen, wenn man glaubte, die Nationalwohlfahrt dadurch zu fördern, dass man Handel und Gewerbe einem Kreise von Auserwählten überliess, und wenn auch die Consumenten durch den Mangel an Concurrenz die Waare desto theurer bezahlen mussten. Während daher in früherer Zeit Bischöfe und Fürsten sich darum bewarben, Juden „halten“ zu dürfen, weil das Schutzgeld eine ergiebige Einnahmsquelle bot, haben die Bürger überall der Aufnahme der Juden Hindernisse in den Weg gelegt. Freilich wa-

ren nicht immer — Ausnahmen abgerechnet — die Bürger allein Judenfeinde, weltliche und Kirchenfürsten haben öfters Partei für oder wider die Juden ergriffen, je nachdem sie ihr Interesse hierdurch zu fördern glaubten. Der Lebensweg der Juden war stets nur sehr schmal abgegrenzt. Auf der einen Seite war es der Glaubenshass, welcher unerbittlich war, auf der anderen Seite waren es wieder die niedrigsten Interessen, welche die Herzen und die Geister bewegten. Wo die Juden Einen Feind gegen sich hatten, da entgingen sie gewöhnlich der Gefahr; verbanden sich die Feinde, dann wurden die Juden wie von Mühlsteinen zerbröckelt und aufgerieben.

(Fortsetzung folgt. — Beilagen nach Schluss des Textes.)

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph.

Von Dr. M. Joël.

(Fortsetzung.)

d) Abhandlung über die Providenz.

Gersonides ist auch in dieser Frage weitläufig. Wir können kurz sein, weil nur ein Punkt in derselben unser Interesse in Anspruch nimmt. Gersonides nämlich scheint eine specielle Providenz nach dem Vorigen unmöglich annehmen zu können. Er selbst sagt, dass es den Anschein eines vollständigen Widerspruchs habe, einerseits das Wissen Gottes nicht bis auf die Einzeldinge als solche auszudehnen, andererseits doch anzunehmen, dass ein Theil der Menschen sich der speciellen Fürsorge Gottes erfreue. Dennoch glaubt er dieses letztere annehmen zu müssen und zu können, so dass seine Ansicht über die Providenz nur mit einer unbedeutenden Modification zu der des Maimoni in derselben Frage sich gestaltet[1]). Er lehrt nämlich:

Die Providenz waltet generell über die Dinge. Auch die Individuen der Menschengattung werden zunächst nur durch generelle Fürsorge erhalten. Aber bei dieser generellen Fürsorge für die Geschöpfe drängt sich eine Beobachtung auf. Je höher wir nämlich in der Stufenleiter der Wesen aufsteigen,

[1]) Vgl. die angeführte Schrift, Die Religionsphilos. des Maimonides S. 21—22.

desto mehr Organe zur Behütung und Beschützung dieser Wesen nehmen wir wahr. Die nächst höhere Thiergattung beispielsweise ist als Gattung gewissermassen mehr von der Providenz berücksichtigt als die nächst niedere. Innerhalb einer und derselben Thiergattung aber gibt es keine solche Unterschiede der Individuen, erhebt sich keines so sehr durch Vollkommenheit über das andere, dass es als ein Individuum höherer Gattung erscheint. Nur der Mensch ist so perfectibel, dass man innerhalb der Menschengattung unterscheiden muss zwischen Menschen, die durch Denkthätigkeit und sittliches Verhalten fast zur Stufe reiner Geister sich erheben, und denen, die gewissermassen nur bei ihrer Gattungsnatur bleiben. Wenn nun der Grad der providentiellen Fürsorge so zu sagen von der Nähe oder Ferne abhängt, in welcher ein Geschöpf zu dem allgemeinen Geiste und dadurch zu Gott steht, so ist klar, dass der zu seiner Bestimmung gekommene Mensch durch seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Geiste sich einen höheren Grad von providentieller Fürsorge und somit eine specielle Providenz erringt. Freilich äussert sich diese besondere Art der Providenz nicht darin, dass dem so aus seiner Gattungsnatur getretenen Menschen neue körperliche Organe wachsen, aber wir können doch die Art angeben, wie sie sich äussert. Sie besteht in erhöhter Erkenntniss des bevorstehenden sowohl Guten als Bösen. Je nach der innigeren oder weniger innigen Verbindung mit dem allgemeinen Geiste erfährt der Mensch dunkler oder bewusster das ihm nach der Constellation bevorstehende Gute oder Böse, das er dann vermöge seiner Freiheit erstreben oder meiden kann. So erklären sich alle Stufen des Vorherwissens von den dunkeln Ahnungen und Strebungen, die ihn zum Erreichen eines Guten oder Vermeiden eines Schlimmen treiben, bis zum deutlichen Wissen der Prophetie. Es bleibt aber noch die bestimmtere Lösung des Widerspruches, welcher obzuwalten scheint, zwischen der Annahme einer solchen individuellen Annäherung an den allgemeinen Geist und der Behauptung, dass der allgemeine Geist die Individuen als Individuen nicht kennt. Diese Lösung glaubt aber Gersonides bereits in der von uns skizzirten Abhandlung über die Prophetie gegeben zu haben. Dort war nämlich gezeigt worden, dass, wenn auch der allgemeine Geist den Einzelnen als Einzelnen nicht

kennt und ebenso wenig den einzelnen Zufall als einzelnen Zufall, die Mittheilung vielmehr als die Mittheilung eines allgemeinen Gesetzes nicht für ein Individuum als solches, sondern für eine Klasse von Individuen, zu denen eben dieses Individuum gehört, zu fassen ist, diese Mittheilung nichtsdestoweniger von Seiten des Empfangenden und durch ihn individuell wird. Die Providenz ist demnach aufzufassen als von Gott nach allgemeinen Gesetzen ausgehend, von Seiten des Empfangenden aber individuell sich gestaltend. Das Wissen und das Gute, das der einzelne Mensch als dieser Mensch erfährt, erfährt er von Gott aus nicht als Individuum, sondern als Mensch dieser Art, also nach der allgemeinen Natur seines Wesens, wobei freilich nach Gersonides die Möglichkeit offen bleibt, dass er das einzige Individuum seiner Art ist.

Gersonides verfolgt darauf seine Lehre in alle ihre Consequenzen, um einerseits ihre philosophische sowohl wie erfahrungsmässige Haltbarkeit, andererseits ihre Vereinbarkeit mit der aus Schrift und Talmud sich ergebenden Ansicht über Providenz im Allgemeinen und über Lohn und Strafe im Besonderen nachzuweisen. Wir begnügen uns mit dem Gegebenen und bemerken nur noch, dass er, eine von Maimoni gegebene Andeutung benutzend, die von ihm gelehrte Ansicht sowie die von ihm angeführten gegnerischen Ansichten sämmtlich im Hiob vertreten findet. Doch war Gersonides nicht die Natur, in der Weise Maimoni's sich mit allgemeinen Andeutungen zu begnügen, vielmehr führt sein weitläufiger Hiobcommentar das Behauptete im Einzelnen durch. Sich selbst findet er dabei in Elihu wieder.

Wir wenden uns jetzt den Abhandlungen des fünften Traktats zu.

e) Abhandlung über die Himmelskörper:

1) in astronomischer,
2) in physischer (naturphilosophischer),
3) in metaphysischer Hinsicht.

Die Abhandlung oder richtiger die Abhandlungen, denen wir uns jetzt zuwenden, sollen nach Gersonides' Ausdruck der Endzweck und, so zu sagen, die Frucht der gesammten philo-

sophischen Erkenntniss enthalten[1]). Der Sinn und die Berechtigung dieses Ausdrucks ergibt sich leicht aus folgender Erwägung. Bekanntlich theilt Aristoteles das gesammte Gebiet der Philosophie nach den drei Aeusserungen der menschlichen Thätigkeit, dem Erkennen (*θεωρεῖν*), dem Handeln (*πράττειν*) und dem künstlerischen Schaffen (*ποιεῖν*), in die theoretische, praktische und poietische Philosophie[2]). Die theoretische Philosophie wiederum, als die eigentliche, zerfällt ihm je nach den Objecten derselben in a) Betrachtung des in die Materie versenkten und der Bewegung theilhaften Seins (Physik); b) Betrachtung des an sich bewegungslosen, von der Materie jedoch nur durch Abstraction abtrennbaren Seins (Mathematik); c) Betrachtung des bewegungslosen und immateriellen Seins (Theologie, d. i. der später so genannten Metaphysik). Inwiefern nun Gersonides in der That berechtigt ist, mit Aristoteles zu sagen, dass die Astronomie höchster Endzweck der Mathematik sei[3]); inwiefern ferner die physische Betrachtung der Gestirne Betrachtung des nach Aristoteles die diesseitige Natur, ihr Werden und Vergehen Bestimmenden und Beherrschenden ist; inwiefern endlich die metaphysische Betrachtung der Himmelskörper im aristotelischen Systeme auf die Sphärenbeweger und den ersten Beweger (Gott) führt: insofern hat Gersonides ganz Recht, wenn er in seiner Betrachtung über die Himmelskörper das Höchste und Letzte aller Weisheit überhaupt sieht. Zugleich aber ist leicht einzusehen, warum gerade diese Abhandlungen nicht allzuviel charakteristische Ausbeute für Gersonides' religionsphilosophischen Standpunkt liefern. Vom astronomischen und physischen Theil braucht das nicht erst gezeigt zu werden. Aber auch der metaphysische Theil enthält nur einzelnes Charakteristische und von den gangbaren Lehren der anderen arabischen Aristoteliker Abweichende, dessen Darle-

---

[1]) Milchamot V, 3, 14 s. f.: וראוי שלא תעלם ממנו מדרגת זה המאמר משאר החכמות כי כבר נמצא מדרגתו מהם עצומה מאד עד שהוא פרי החכמות כולם ותכליתם.

[2]) Ueber die Eintheilung der Philosophie spricht Aristoteles Metaphys. *ε*, 1.

[3]) Vgl. Aristoteles Ausdruck in Betreff der Astronomie metaphys. *λ*. 8: *τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς „οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν" δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.*

gung erwünscht sein könnte. Nichtdestoweniger wollen wir es nicht unterlassen, dem Leser wenigstens eine Vorstellung von dem in diesen Abhandlungen Enthaltenen zu geben.

Was freilich zunächst den ersten, den astronomischen Theil, betrifft, so fehlt er in der Milchamotausgabe gänzlich, weil er seines Inhaltes und Umfanges wegen als ein besonderes Werk angesehen wurde. Eine kurze Relation seines Inhaltes jedoch verdanken wir Munk, der sich aus drei in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris vorhandenen Codices über denselben belehrte. Wir geben seine Worte[1]): „Dieses Werk, aus 136 Capiteln bestehend, ist in der kaiserlichen Bibliothek in drei Handschriften vorhanden, von denen die eine unvollständig. Nach allgemeinen Bemerkungen über den Nutzen und die Schwierigkeit der Astronomie gibt der Verfasser die Beschreibung eines neuen Instrumentes, das von ihm zu Zwecken astronomischer Beobachtung erfunden worden und dem er den Namen „Enthüller des tief Verborgenen" (מגלה עמוקות) gibt. Im neunten Capitel feiert er dieses Instrument durch zwei Verspartieen. Im Verlaufe des Werkes setzt er die Schwierigkeiten des ptolemäischen und des durch einen arabischen Astronomen ersonnenen Systems auseinander. Dieser arabische Astronom, der blos mit der Benennung בעל תכונה חדשה eingeführt wird, ist kein anderer als Abu Is'hak al Bitredji (Alpetragius) am Ende des 12. Jahrhunderts[2]). Lewi (b. Gerson), nachdem er dargethan, dass dieses System unmöglich sei, setzt weitläufig seine eigenen Ansichten über das Weltsystem auseinander, indem er dieselben durch Beobachtungen, die er zu verschiedenen Zeiten gemacht hatte, stützt." Munk fügt noch Manches hinzu, dessen wir bereits am geeigneten Orte Erwähnung gethan. Wir besprechen daher jetzt den physischen und metaphysischen Theil der Abhandlung, über den wir, da er in der gedruckten Edition vorhanden, aus eigener Anschauung reden.

Der physische Theil der Abhandlung beschäftigt sich mit Fragen, von denen der Verfasser selbst meint, dass leicht schon die blosse Thatsache sie aufzuwerfen, als Anmassung

[1]) Munk, mélanges e. c. t. S. 500. Vgl. Februarheft dieser Monatsschrift S. 49, Note 21.

[2]) Vgl. über ihn Munk, appendice zu den mélanges e. c. t. N. III.

gelten könne. Er will nämlich, so weit als thunlich, die „Ursachen dessen was im Himmel ist“ erforschen, womit er vorzugsweise die „Zweckursachen“ meint. Er rechtfertigt das Interesse an dieser Untersuchung durch die Bemerkung, dass ja die Bewegungen der Himmelskörper alles Diesseitige beherrschen, dass man den Einfluss der täglichen, monatlichen und anderer Bewegungen der Himmelskörper auf die diesseitigen Dinge, ihr Entstehen und ihren Bestand, durch die unzweideutigsten Erfahrungen beobachten könne. Darum habe die Frage, warum die Wirkungen der Himmelskörper gerade so und nicht anders seien, ihren guten Sinn. Im Besonderen nun sind die Fragen, die er aufwirft, zum Theil solche, die auch schon als Fragen antiquirt sind, weil sie nur innerhalb seiner philosophischen und astronomischen Vorstellungen Berechtigung haben, zum Theil solche, die zwar als Fragen ihr gutes Recht haben, aber nicht in der apriorischen Weise, in der Gersonides es versucht, beantwortet werden dürfen. Wir geben eine Probe von den Fragen, die ihn beschäftigen.

Sind die Sterne in den Sphären um ihrer selbst willen da, oder sind sie lediglich da um der Wirkungen willen, die sie auf die diesseitige Welt üben?

Ist über der Thierkreissphäre noch eine höchste sternlose Sphäre, welche den täglichen Umschwung des Alls bewirkt?

Sind die Fixsterne alle in einer Sphäre oder hat jeder derselben seine eigene?

Wie ist die Erwärmung der Luft durch die Sonne zu denken?

Zu dieser Frage bemerken wir, dass es für einen Aristoteliker aus apriorischen Gründen unmöglich war, die Sonne selbst als warm zu setzen, da die Wärme eine Qualität ist, die nur in der Welt der vier Elemente und des Gegensatzes vorkommt. Auch Aristoteles erörtert die Frage in seiner Meteorologie und schreibt die Wärme der Bewegung überhaupt und namentlich der Bewegung der Sonne in der Schiefe der Ekliptik zu. Doch verspricht er eine weitere Erörterung des Gegenstandes, ohne dass sie in seinen Schriften sich findet[1]).

Die weiteren Fragen, die Gersonides aufwirft, sieben und

[1]) Vgl. Brandis, Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen S. 1217.

zwanzig an der Zahl, beziehen sich auf seine astronomische Darstellung des Weltsystems. Er will die Zweckursachen ergründen, die den Bewegungen, Entfernungen und Stellungen der Gestirne zu Grunde liegen. Beispielsweise führen wir an:

Warum ist die Fortbewegung der meisten beweglichen Sterne (Planeten) veränderlich, d. h. theils schnell, theils langsam nach dem, was wir von den Bewegungen wahrnehmen?

Warum ist die Zeit der langsamen Bewegung länger als die der schnellen Bewegung bei vielen Planeten?

Warum hat der von der Erde entferntere Stern eine langsamere Bewegung?

Was ist der Schatten, der am Monde sichtbar ist, und zu welchem Zwecke befindet er sich an dem Orte, wo er sich befindet?

Was ist die Milchstrasse, die unter den Fixsternen sichtbar ist, und zu welchem Zwecke ist sie vorhanden?

Wir haben nur aus der Zahl herausgegriffen, weil die meisten ohne Kenntniss seines astronomischen Systems unverständlich und sie allesammt von durchaus speciellem, mit unserem Zweck nicht zusammenhängendem Interesse sind.

Der metaphysische Theil der Abhandlung frägt nach dem Vorhandensein und dem Begriffe der immateriellen Wesenheit (des χωριστὸν, נבדל) und kann nur insofern für eine Abhandlung über die Himmelskörper gelten, als der Beweis für das Vorhandensein des Immateriellen von Aristoteles zumeist gerade aus der Bewegung der Himmelskörper hergeleitet wird. Aber Gersonides beachtet auch genugsam den Gang des Buches λ. der aristotelischen Metaphysik, um zu erkennen, dass Aristoteles von der Thatsache des Werdens und Vergehens überhaupt ausgeht, zu dessen Erklärung eben eine unentstandene und unvergängliche, darum immaterielle Wesenheit vorausgesetzt werden müsse. Unsere Abhandlung beginnt daher mit den Worten: Da der Frage nach dem Vorhandensein einer immateriellen Wesenheit (נבדל) auf zwei Weisen beizukommen ist, nämlich sowohl indem wir auf die Entstehung namentlich der organischen Geschöpfe achten, als auch indem wir die Bewegung der Himmelskörper in's Auge fassen, so ist es gerathen, weil die hiesigen Dinge uns näher dem Raume und dem Verständnisse nach liegen, zunächst von diesen auszugehen, um zu

erforschen, ob die Entstehung beseelter Wesen nothwendig auf das Vorhandensein einer immateriellen Wesenheit führt, der als Ursache diese zweckmässigen Entstehungen zuzuschreiben sind. Gersonides fühlt sich um so mehr zu einer Erörterung dieser Frage bewogen, als durch die von der Meinung der früheren Aristoteleserklärer abweichende Meinung des Averroes über die Generation der Schein entsteht, als hielte er (Averroes) die Annahme einer immateriellen Wesenheit, eines Geistes, zur Erklärung der Generation für überflüssig. Die früheren Aristoteleserklärer (Themistius, Alfarabi, Ibn-Sina, Ibn-Badja) hätten nämlich nach dem Berichte des Averroes das Werden, die Generation, ziemlich äusserlich aufgefasst. Der Geist, die immaterielle Wesenheit, so dachten sie sich die Sache, spende bei den einzelnen Entstehungen die Formen, die Materie empfange sie. Daher die wunderliche Frage, ob das, was die Materie erst disponire zur Aufnahme irgend einer Form und des, was dann diese Form spende, eine und dieselbe Sache sei, und die wunderliche Ansicht, dass die Form erst zu Ende der Entstehung eines Dinges von oben komme, nachdem die Materie hinlänglich zu ihrer Aufnahme vorbereitet sei[1]). Das Wahre an der Sache ist, lehrt Averroes, dass die Materie überhaupt keine neue Form empfange, sondern dass die Formen der Möglichkeit nach allesammt bereits in der Materie liegen und durch die Bewegung der Himmelskörper aus ihr nur educirt werden. Dem Aristoteles folgend vergleicht dann Averroes diese Ansicht mit der anaxagoräischen Hypothese von den Homonomerien und meint, der Fehler des Anaxagoras habe nur darin bestanden, dass er in den Homonomerien Alles der Wirklichkeit, nicht blos der Anlage nach enthalten sein liess. Darum musste Aristoteles die anaxagoräische Ansicht von den Homonomerien aufgeben und sie mit seiner Ansicht von einer Materie, die nichts als Anlage ist, vertauschen. Kurz, Averroes erklärt den Aristoteles dahin: Die erste Form (der erste Beweger, Gott) und die erste Materie (Hyle) enthalten dasselbe, nur nach dem Unterschiede des

---

[1]) Milchamot V, 3, 1: והנה הבין אבן רשד מהם לפי מה שמצאנו ממה שטען לבטל דעותיהם שזה הפועל הנבדל יתן הצורה למתהווה בסוף דור־ויר ואולם הדריכה לקבול הצורות אינה מיוחסת אצלם אל זה הפועל הנבדל.

Wirklichen und des Möglichen[1]). Gersonides ist nun bemüht, nachzuweisen, dass diese abweichende Ansicht des Averroes die Anerkennung der Thatsache nicht trifft, dass das hiesige Werden auf eine ungewordene geistige Wesenheit zurückgeht[2]), wenn er auch eine solche äusserliche und individuell eintretende Einwirkung eines Geistes bei der Entstehung, wie die Früheren sie verstanden hatten, abweist und nur für die Entstehung des Menschengeistes zulässt[3]).

Hierauf wendet sich Gersonides der Untersuchung zu, wie sich das Vorhandensein des oder vielmehr der unbewegten Beweger, also der immateriellen Wesenheiten, auch aus der Bewegung der Himmelskörper erschliessen lässt. Obwohl er die bekannten aristotelischen Beweise dafür nicht ausreichend hält und sie durch andere ersetzt, obwohl er ferner in einzelnen Punkten gegen Ibn-Sina polemisirt, so bietet seine Auseinandersetzung doch nicht Originelles genug, um der Mittheilung zu erheischen. Von seiner abweichenden Auffassung ferner der Art, wie man sich die Unterschiede der Sphärengeister von einander, so zu sagen die himmlische Hierarchie zu denken habe, ist schon in der Abhandlung über die Prophetie geredet worden. Es bleibt nur noch seine Meinung über die Attribute, die wir Gott beizulegen berechtigt sind, zu vernehmen, weil sich hier manche charakteristische Unterschiede von der maimonidischen ergeben.

Die neuplatonische Scheu, Gott überhaupt ein positives Attribut beizulegen, die wir bei Maimoni und ebenso bei Ibn-Sina finden, ist für Gersonides nicht vorhanden. Vielmehr geht seine Auffassung ganz direct auf die aristotelische Bestimmung der

---

[1]) Milchamot V, 3, 3: וסוף המאמר הוא שבן רשד יאמר שכל היחסים והצורות הם נמצאים בפועל במניע הראשון והם בכח בחומר הראשון.

[2]) Milchamot l. l. וסוף הדברים הנה איך ומה שהיה הנה הוא מבואר שאבן רשד הסכים שזאת הויה תעלה בהכרח אל כח נבדל הוא שכל ושהוא מסכים (ὁμοειδῆς) באופן מה אל מה שנתחדש בזאת ההויה מהצורה וזה שהשכל הוא המניע הראשון אצלו ושהוא לא השתדל בזה המאמר לסלק עליית זאת ההויה אל כח נבדל.

[3]) Averroes knüpft offenbar an den aristotelischen Satz an: *λείπεται τὸν νοῦν θύραθεν εἰσίεναι.* Die Worte bei Gersonides lauten: וזה דבר גם כן זכרו אבן רשד בזולת זה המקום ר"ל שלא יצטרך להניח בכאן צורה נבדלת היא הפועלת בהויה זולת בהויית האדם לבדו.

Gottheit, wie sie namentlich in der Metaphysik (λ. 7) gegeben ist, zurück.

Wenn, beginnt er[1]), den anderen Sphärengeistern Erkenntniss je des Theiles der Ordnung des Kosmos zugeschrieben wird, der von ihnen ausgeht, so ist bei der ersten Ursache die Erkenntniss des Ganzen zu setzen. Diese Erkenntniss des Ganzen involvirt selbstverständlich eine vollkommenere Erkenntniss auch des Theils, insofern hier (bei der ersten Ursache) die Gesammtsumme der Wirkungen in ihrer Wahrheit, nämlich als eine Einheit, sich darstellt. Zugleich ist das, was Object der Erkenntniss ist, wie beim Geistigen überhaupt, identisch mit dem erkennenden Subject. Die Erkenntniss der ersten Ursache ist somit Selbsterkenntniss (*αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς*) und dadurch zugleich Erkenntniss alles Vorhandenen in der vollkommensten Weise, d. h. in der Weise, in welcher das Viele eine Einheit bildet. Ferner ist die Erkenntniss, welche wir der ersten Ursache zuschreiben, stetig (דבק לה תמיד = *συνεχῆς*) und zumal (nicht nacheinander). Daraus folgt dann die Seligkeit Gottes (שהשמחה במעונו), die wir ahnen können aus der zeitweisen Seligkeit, welche die Erkenntniss uns gewährt (*διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν κρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν*). Ebenso können wir von Gott sagen, er sei das vollkommenste Leben. Denn Erkenntniss ist Leben und die Vollkommenheit des Lebens bestimmt sich nach dem Grade der Erkenntniss, wie das daraus ersichtlich, dass die an der untersten Grenze des animalen Lebens stehenden Thiere zugleich auch ein Minimum von Erkenntniss (sinnlicher Wahrnehmung) haben (*καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος*). Ebenso kommt Gott Substantialität, Existenz, Einheit im eminenten Grade zu. Denn alle Substanzen ausser Gott sind nur abgeleiteterweise Substanzen, da sie nicht durch sich selbst existiren, und da ferner Existenz zunächst der Substanz zugeschrieben wird, so kann die Existenz im ursprünglichen Sinne nur der ursprünglichen Substanz zukommen. In gleicher Weise ist diese (die ursprüngliche Substanz) das wahrhaft Eine, insofern sie die erste Form und die Form das Einende in den Dingen ist. Gersonides polemi-

[1]) Milchamot V, 3, 12.

sirt bei dieser Gelegenheit gegen Ibn-Sina, der es für unangemessen hält, Gott die Attribute der Existenz und der Einheit beizulegen, weil er diese Attribute für accessorische Prädicate hält, die zum Begriffe einer Sache noch Etwas hinzufügen[1]). Mit Bezugnahme auf die aristotelische Aeusserung (metaphys. γ. c. II), dass es keinen inhaltlichen Unterschied mache, ob wir zum Begriffe Mensch Nichts hinzufügen oder ob wir den Begriff der Einheit und des Seins noch mit aussprechen (*ταὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὂν ἄνθρωπος*) und mit Berufung auf seinen Commentar zur Stelle, weist Gersonides weitläufig nach, dass es eine falsche Auffassung sei, im Sein und in der Einheit Prädicate zu sehen, die über das Wesen der Sache hinausgehen[2]).

---

[1]) Vgl. More I, 57, wo im Sinne Ibn-Sina's gesagt wird: ידוע כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא ולזה הוא ענין מוסף על מהות הנמצא.

[2]) Der Streitpunkt, von dem wir reden, hat seine Geschichte. Maimoni (l. l.) ist der Meinung Ibn-Sina's. Deswegen erklärt er das Attribut der Existenz auf Gott angewendet und wiederum auf uns für blos homonym (namensgleich, ohne sachgleich zu sein). Gegen Ibn-Sina bemerkt Ibn-Roschd (S. Mose Narbonensis Commentar zu More l. l.): „Wundere Dich über diesen Mann, der von Gott verneint, was von Jedem verneint werden muss. Ibn-Sina meint nämlich: Nur bei einem Wesen von nothwendiger Existenz ist das Attribut der Existenz keine zum Wesen der Sache noch hinzukommende Realität. In Wahrheit aber, meint Ibn-Roschd, fügen wir mit dem Prädicate, dass Etwas sei, überhaupt niemals etwas zum Begriffe einer Sache hinzu.“ Der Kundige weiss, dass mit derselben Behauptung Kant den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes als unbrauchbar erklärt hat. Wir geben, weil sie den Streitpunkt verdeutlichen, Kant's Worte aus den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz, wo mit grösserer Popularität als in der Kritik der reinen Vernunft über diesen Punkt gesprochen wird. Es heisst daselbst S. 61: „Aber dadurch, dass ein Ding ist, wird dieses Ding nicht vollkommener; es enthält dadurch kein neues Prädicat, sondern wird vielmehr auf solche Art mit allen seinen Prädicaten gesetzt. Das Ding war in meinem Begriffe, als ich es mir als blos möglich dachte, schon so vollkommen, als es nachher war, da es wirklich wurde; denn sonst wäre es ja nicht dasselbe, was ich gedacht hatte, sondern es würde mehr existiren, als in dem Begriffe vom Gegenstande lag, wenn die Existenz eine besondere Realität in den Dingen wäre. Sein ist also offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte, um es noch vollkommener zu machen. Es ist blos die Posi-

Weniger bemerkenswerth ist dann, was Gersonides über die anderen Attribute hinzufügt, und nur seine allgemeine Anmerkung ist noch hervorzuheben, dass man nämlich alle Attribute, die Gott gemeinschaftlich mit den Geschöpfen beigelegt werden; bei Gott im eminenten Grade sich zu denken habe, wie man andererseits wiederum jeden Mangel von ihm verneinen müsse. Man muss sich jedoch hüten, diese Anmerkung für gleichbedeutend zu halten mit ähnlichen Aeusserungen bei Maimoni. Vielmehr ist nach Maimoni die Bezeichnung Gottes durch Attribute, die auch bei uns vorkommen, nur ein Nothbehelf, nach Gersonides sind es positive Prädicate, deren Sinn gleichbedeutend mit den auch auf Geschöpfe angewendeten Prädicaten ist, nur dass man sie sich bei Gott im eminenten Sinne zu denken habe.

Wir begnügen uns mit dem Gegebenen und gehen jetzt zur letzten Abhandlung des Milchamot über, der **Abhandlung über die Weltschöpfung.**

(Fortsetzung folgt.)

---

tion eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält lauter Begriffe, die ihre Objecte haben. Gott und Allmacht. Das Wörtchen „ist" ist nicht noch ein Prädicat obendrein, sondern nur das, welches das Prädicat (allmächtig) beziehungsweise auf das Subjekt (Gott) setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist oder es ist ein Gott; so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide, der Gegenstand und der Begriff, müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche." Auf Seiten Kant's würde demnach Gersonides, auf Seiten seiner Gegner Maimonides stehen.

Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume.

Von Dr. J. Perles.

Die an die letzten Ehren im nachbiblischen Judenthume sich knüpfenden Gebräuche, obgleich dem umgestaltenden Einflusse der jedesmaligen Zeit wie alle anderen Gebräuche unterworfen, obgleich durch die Berührung mit der Zendreligion, dem Islam und der späteren Kabbala von ursprünglicher Einfachheit zur Bereicherung durch fremde Zuthaten fortschreitend, tragen im Allgemeinen einen Charakter der Milde und Ruhe an sich, den die Begriffe des Judenthums von der menschlichen Würde und die eschatologischen Vorstellungen desselben nothwendig bedingen. Das Judenthum erblickte in dem sterbenden Menschen nicht ein der Individualität beraubtes, in der grossen Weltsubstanz untergehendes Atom, sondern das zu einer höheren Daseinsstufe gelangte Wesen, das, die den unzerstörbaren Geist während dieses Lebens umschliessende Hülle abwerfend, zur rein geistigen Existenz eingeht. Daher einerseits die Beschränkung einer masslosen Trauer um den Verstorbenen und anderseits die dem todten Körper als dem einstigen Gefäss des Geistes vorzugsweise zugewandte Sorgfalt, während der abgeschiedene Geist selbst in seiner Ruhe belassen und erst in später Zeit, als christliche Seelenmessen und mohammedanisch-kabbalistische Sinnlichkeit in's Judenthum eindrangen, mit Todtengebeten und anderen fremdartigen Gebräuchen behelligt wurde. Der todte Körper wurde aber auch nur insofern beachtet, als man sich zwischen ihm und dem entflohenen Geiste noch einen fortbestehenden Zusammenhang dachte, als man von der poetischen Anschauung ausging, dass die diess- und jenseitige Welt ineinander hineinragen und sich gleichsam in einem Kusse berühren[1]), dass also die Trennung der beiden Lebensfactoren keine plötzliche sein könne, der Geist vielmehr noch mehrere Tage hindurch seine alte Herberge umschwebe und erst in dem Augenblicke von ihr vollständig Abschied nehme, nachdem ihr der Tod sein unverkennbares Zerstörungsmahl aufgedrückt hat[2]). Während also an das Aufwühlen der Gräber,

[1]) סכוחה לראשי ביום נשק (תהלים ק"ם) ..... ביום ששני עולמות נושקין זה את זה העולם הזה יוצא והעולם הבא נכנס (jer. Jebamot p. XV.)

[2]) כל תלתא יומין נפשא טייסא על גופא סבורה דהיא חזרה לגביה כיון דהיא חמיא דאשתני זיוהון דאפוי היא שבקא ליה ואולא לה. לאחר ג' ימים

wie es von den Parsen in Folge ihrer bekannten Gräberscheu geübt wurde, als an eine Entweihung der Leiche, als an eine unberechtigte Störung des „ewigen Schlafes“ (Jerem. 51, 39, 57) nur mit Schrecken gedacht wurde, wurde von den bei Egyptern und anderen Völkern üblichen, auf eine vollständige Conservirung des Körpergerüstes abzielenden Massregeln abgesehen. Die Einbalsamirung mag nur in seltenen Fällen bei hochgestellten Personen angewandt worden sein, einzelne andere Fälle von Conservirung der Leichen sind als Ausnahmen zu betrachten oder ganz und gar in das Bereich der Legende zu verweisen. Wenn die Leiche des Eleasar b. Simon in Folge seiner eigenen letztwilligen Verordnung etliche und zwanzig Jahre lang von seiner Frau in der Dachstube aufbewahrt wurde, so geschah dies aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, weil der Verstorbene einem ihm von seinem erbitterten Collegen zugedach-

---

הכרס נבקעת על פניו ואומרת לו הא לך מה שגולת וחמסת ונתת בי (jer. Moëd Kat. III, hal. 5; vgl. b. Sabb. 151b). Nach einer andern Ansicht besteht noch ein volles Jahr hindurch ein zeitweiliger Verkehr zwischen Seele und Körper und erst nach Verlauf jener Zeit schwindet jeder Rapport zwischen den beiden Lebensfactoren (Sabb. 152b). Die erste Ansicht findet sich wie so manches Andere aus dem späteren Judenthume auch im Volksglauben der Parsen, denn diese glauben, wie aus zahlreichen Stellen im Vendidad, Mînôkhired und anderen Schriften hervorgeht, dass die Seele des Menschen noch drei Tage nach ihrem Scheiden aus dem Körper auf der Welt bleibe (Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen II, XXXVIII). Das Gericht über die Todten wird nach Anschauung der Parsen erst in der dritten Nacht nach dem Tode begonnen (Vendid. Farg. XIX, 89 ff. und Spiegel's Noten). Ueberhaupt hat die parsische Eschatologie mit der jüdischen zahlreiche Berührungspunkte. Schon Spiegel (Avesta I, 35 ff.) hat auf einige „auffallende Aehnlichkeiten“ hingewiesen, die aber aus dem Grunde von keinem grossen Belange sind, weil für die Ermittlung der jüdischen Lehren nicht die primären Quellen, sondern das sehr späte, kabbalistisch gefärbte Werkchen אבקת רוכל benutzt wurde. Andere von Spiegel übersehene, weit wichtigere Analogien können aus dem Talmud beigebracht werden. So entspricht, um nur ein Beispiel anzuführen, die Vorschrift des Avesta (Vendid. f. XII, 27), dass für die verstorbenen Sünder zwölf Monate lang gebetet werden müsse, dem talmudischen Ausspruche: משפט רשעים בגיהנום י"ב חודש.

ten minder ehrenvollen Begräbniss ausweichen wollte (B. Mezia 84b), während die Nachrichten, dass Herodes die Leiche eines Mädchens sieben Jahre lang in Honig conservirte (B. Bath. 3b) und dass Chija b. Abuhu den Schädel des Königs Jojachin in Seide gehüllt in einem Schranke verwahrte (Synh. 82a, 104a), ihren legendarischen Charakter nicht verläugnen können.

Die Bestattung der Todten war eine so selbstredende Forderung der Menschlichkeit, dass man ursprünglich an eine Sanctionirung durch das religiöse Gesetz oder an eine Begründung durch die Schrift nicht denken mochte. Erst in späterer Zeit, als die jüdische Religion im günstigsten Falle nur eine neben der Avestalehre tolerirte war, stellte sich die Nothwendigkeit heraus, für den im eigenen Kreise hochgehaltenen, von gegnerischer Seite verabscheuten Brauch der Beerdigung apologetisch in die Schranken zu treten. König Sapores befragt R. Chama um eine biblische Belegstelle für die Berechtigung der Todtenbestattung und die jüdischen Gesetzeslehrer legen sich in Folge dessen die Frage vor, welcher Grund der eigentlich massgebende sei, ob die bei den meisten Völkern des Alterthums tief empfundene Schande des über der Erde verwesenden Leichnams oder der Umstand, dass der Körper gewissermassen zur Sühne und Läuterung dem Schosse der Muttererde zurückgegeben werden müsse[3]). Die Entscheidung für den einen oder anderen Grund ist mehr von practischer Bedeutung und alterirt den dem Brauche zu Grunde liegenden sittlichen Gedanken in keinerlei Weise. Der letztere Grund rechtfertigt die Bevorzugung der Beerdigung im heiligen Lande, dessen Boden man eine in höherem Grade wirksame sühnende Kraft zuschrieb[4]), während die Berücksichtigung des ersten Grundes die Rabbinen in Jammia veranlasst, zur Erinnerung und zum Danke für die glücklich zu Stande gebrachte Bestattung der am Tage von Betar Gefallenen einen eigenen Segensspruch der Liturgie einzuschalten (הטוב והמטיב, Berach. 48b, Taan. 31a). So hoch wurde diese fromme Sitte im Judenthume gehalten, dass die Agadisten

---

[3]) קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה (Synh. 46b).

[4]) כל הקבור בארץ ישראל כאלו קבור תחת המזבח וכו' (Ketub. 111a). Derselbe Gedanke wird in mehreren Erzählungen und Aussprüchen im jerus. Kilajim IX, hal. 4 sqq. variirt.

den Bericht der Bibel: „Abraham gab Alles, was sein eigen, dem Isaac“ (Gen. 25, 5) auf das ihm hinterlassene Erbbegräbniss beziehen konnten (Ber. Rabba c. 61). In allen Städten bestanden eigene Begräbnisskassen, zu denen Jeder, der bereits neun Monate im Orte wohnte, beizusteuern verpflichtet war (B. Bath. 8a).

Um den Geist edler Resignation, der sich in den jüdischen Funeralien ausspricht, zu begreifen, muss man bedenken, dass nach der Auffassung der jüdischen Weisen diese Welt einem Hospiz, einer Wohnung, in welcher man vorübergehend einkehrt, gleicht, während man mit dem Hinübertreten in's jenseitige Leben den stetigen Wohnsitz der Ruhe, „das Haus der Ewigkeit,“ bezieht[5]); denn mit diesem bezeichnenden Ausdruck (בית עולם) belegten sie nach dem Vorgange der Aegypter den Gottesacker, wo den Heimgegangenen nach dem Ausdrucke des Psalmisten das Grab zu einem ewigen Hause werden sollte[6]).

---

[5]) דהאי עלמא אושפיזך והאי עלמא ביתא דכתיב קרבם בתימו לעולם .... אמר להם (Moëd K. 9b). — אל תקרי קרבם אלא קברם (תלים מ"ט) והדין נפשא עלובתא לאו אכסניא הוא (Lev. Rabba c. 34.)

[6]) Der nachbiblische Sprachgebrauch kennt verschiedene Namen für den Begräbnissort: חצר מות (Ber. 18b), woher der Name der bekannten fruchtbaren, aber ungesunden arabischen Provinz حَضْرَمَوْتُ zu erklären ist; בית הקברות (Taan. 16a); בי קברא (Joma 83b); מקום קברות (jer. Nasir c. VII) und בית עולם. Ob schon im biblischen Sprachgebrauch בית עולם soviel als Begräbnissort bedeutet, ist nicht gewiss. Kohel. 12, 5 fassen es Targ. nach Vorgang des Midr. Kohel. und Pesch. als Begräbnissplatz (in der Pesch. ist statt: ܒܝܬ ܥܡܬܗ: ܒܝܬ ܥܡܬܗ zu lesen). Im Talmud und den Targumim kommt der Ausdruck je einmal vor: בבית עלמין דהוצל (Synh. 19a) und ירנו יושבי סלע (Jesai. 42, 11) Targ. ישבתון מתיא כד יפקון מבתי עלמיהון, öfter in der midraschischen Sprache: בית עלם (Lev. R. c. 12 und 18); בי עולמין (Midr. Kohel. 10, 9; Echa Rabba 1, 5). Vgl. die biblischen Redensarten: והורדתיך את יורדי בור אל עם עולם (Ezech. 26, 20) כמתי עולם (Ps. 143, 3) und Ps. 49, 12. Die talmudischen Ausdrücke für die zukünftige Welt: עולם שכלו ארוך und יומי דאריכי וקטיני (Erubin 65a) hängen hiermit zusammen. — Dass die Egypter die Gräber der Todten „ewige Wohnungen“ nannten, berichtet ausdrücklich Diodor von Sicilien I, 51: *τοὺς δὲ τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προςαγορεύουσιν* (*οἱ Αἰγύπτιοι*), *ὡς ἐν ᾅδου διατελούντων τὸν ἄπειρον*

Die Ruhe dieser zweiten Heimat zu stören, betrachtete man als die grösste Lieblosigkeit, und die Barbarei der Parsen, die von religiösem Fanatismus getrieben, selbst fremde Leichen aus den Gräbern aufwühlten, um sie nach ihrer eigenen Sitte den Raubvögeln zum Frasse hinzugeben, presste den Juden manchen Schmerzensschrei aus: „Sarget mich tief in der Erde ein," sagt der sterbende Jose b. Kisma zu seinen Jüngern, „denn an jede Dattelpalme Babylon's ist ein Parserpferd angebunden und aus jedem Sarge in Palästina frisst ein Mederross sein Futter"[7]). — „Gebet mir wenige Todtenkleider mit," hinterlässt letztwillig R. Chiskija, „und senket meinen Sarg tief in die Gruft"[8]). — „Siehst du" — ruft Simeon b. Jochai aus — „das Pferd eines Mazdayaçniers auf den Gräbern des gelobten Landes, so wisse, dass die Leiden ihren Höhepunkt erreicht haben und harre auf das Eintreten der Messiaszeit"[9]). — Die durch Samuel (I, 12, 15) ausgesprochene Drohung: „die Züchtigung Gottes wird Euch und Euere Ahnen treffen," glaubt Rabba b. Samuel durch die leichenschänderischen Parsen verwirklicht zu sehen[10]).

αἰῶνα. Vgl. Uhlemann, Handbuch der gesammten aegyptischen Alterthumskunde, II. Theil, ägyptische Archäologie S. 324. — Die Perser nennen die jenseitige Welt خانهٔ فردا = das morgige Haus, die Wohnung der Zukunft (Vullers lex. pers. lat. I, 650). und die beiden Welten zusammen: دو منزل = die beiden Herbergen (ib. I, 937). —

Andere aber noch zweifelhafte talmudische Ausdrücke für den Begräbnissort sind: שדה בוכין, das der Talmud selbst durch שדה שמפטירין בה מתים erklärt (Moëd K. 5b vgl. Raschi ad l.) und das die Mischna (Oholoth XVIII, 4) als einen geweihten Raum betrachtet, der weder bepflanzt noch besäet werden darf; מלטימיא (Ohol. XVII, 3; Middoth II, 2 und die Comm. z. St.). Ausführliches über diese Materie, namentlich für die nachtalmudische Zeit, gibt Zunz, zur Gesch. und Lit. I, 442.

[7]) אמר להן (ר' יוסי בן קסמא לתלמידיו) העמיקו לי ארוני שאין כל דקל ודקל שבבבל שאין סום של פרסים נקשר בו ואין לך כל אורן וארז שבארץ ישראל שאין סום מדי אוכל בו חבן (Synh. 98b.).

[8]) אל תרבו עלי תכריכין והוא ארוני נקובה בארץ (jer. Kilaïm IX, hal. 4).

[9]) תני ר' שמעון בן יוחאי אם ראית סום פרסי קשור בקברי ארץ ישראל צפה לרגליו של משיח (Midr. Cant. Cant. 8, 6.)

[10]) והיתה יד ה' בכם ובאבותיכם אמר רבה בר שמואל זו חמטי שכבי

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns der Besprechung unseres Gegenstandes im Einzelnen zu.

Der Sterbende ringt mit dem Tode. Weder darf die Agonie durch das Schreien und Klagen der Umherstehenden erschwert, noch die Auflösung des Körpers durch irgend welche Berührung beschleunigt werden (Mischna Sabbat 151. Semach. c. I.). Der befreiende Tod naht endlich in Gestalt des Todesengels, den die Sage aus lauter Augen bestehend und in den letzten Augenblicken des Sterbenden mit gezücktem Schwert zu dessen Haupte stehend schildert. An der Spitze des Schwertes befindet sich ein Tropfen Galle, bei dessen Anblick der Sterbende vor Schrecken den Mund öffnet und mit der Galle, die später die Veränderung der Gesichtszüge bewirkt, den Tod einschlürft (Ab. Sara P. I; Erachin 7a; Sohar נשא פ׳). Die dem Todeskampf Beiwohnenden zerreissen ihre Kleider. Nach erfolgtem Tode werden die Augen, gewöhnlich von dem ältesten Sohne (Sohar ויחי פ׳ und שלח פ׳) zugedrückt[11]), der klaffende Mund geschlossen, der Leichnam selbst gebadet, gesalbt, und um die rasche Verwe-

---

דאמר מר בעון חיים מתים מתחטטין (Jebam. 63b). Vgl. noch B. Bath. 58b: הרואי אמגושא דהוא חטיט שכבי כי מטא אמערתא וכו׳. Die Parsen rechneten das Begraben zu den „schlechten, unaussühnbaren Handlungen," weil nach ihrer Anschauung die Erde und das Feuer durch den Leichnam verunreinigt werden, und setzen sie daher in den Dakhma's den Vögeln zum Frasse aus (Vend. I, 48, 66; Spiegel, Avesta II, Einl. S. LIV; Rhode, die heilige Sage des Zendvolkes S. 489 ff.; Herod. I, 140; III, 16). Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Juden der talm. Epoche ausser den von den Parsen verübten Gräueln noch eine andere nicht minder schreckliche Leichenschändung von Seiten der Römer erfahren mussten, die die Schädel der erschlagenen Feinde scalpirten und als Trophäen mit sich herumführten: ת״ר לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית הבית טמא שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין ואל תתמה שהרי קרקפלו של ר׳ ישמעאל מונח בראש מלכים (Cholin 123a; Tosefta Cholin P. VIII). Diese Stelle steht mit dem merkwürdigen, auf die Säcularspiele hindeutenden Berichte in Aboda Sara 11b im Zusammenhange, wo die Legende ebenfalls die scalpirte Stirnhaut des hohen Priesters R. Ismael als Trophäe beim Feste paradiren lässt.

[11]) Als Mittel zur leichten Schliessung der Augen wird angegeben, dass der Nase des Leichnams Wein eingeträufelt wird und die Augenlider mit Oel benetzt worden (Sabb. 151b).

sung zu verhindern, mit Metall- und Glasgefässen oder Salz bedeckt und auf der Erde oder einer kühlenden Salzschichte gebettet[12]).

Zur Ueberbringung von Trauerbotschaften mochten sich wol, wie noch heute unter den Juden, nur Wenige verstehen. Die Bewohner von Sepphoris drohten Jedem, der ihnen die Kunde von R. Jehuda hanasi's Ableben bringen würde, mit dem Tode. Bar Kappara wagte es, in verblümter Weise die Nachricht zu hinterbringen. Er erschien vor ihnen mit verhülltem Haupte und zerrissenen Kleidern und wehklagte: „Die Engel dort oben und die Mächtigen hier unten stritten um den Besitz der Gesetzestafeln, der Sieg ist den Engeln zu Theil geworden, sie haben die Tafeln entführt!“ — „Rabbi ist todt!“ fielen die Sepphoräer ein. — „Ihr habt es ausgesprochen“ — antwortete Bar Kappara zustimmend — „nicht ich.“ (jer. Kilaïm P. IX, hal. 4; vgl. b. Kethub. 104a.)

Der Volksglaube liebte es, den Tod einzelner Lieblinge und hervorragender Männer durch wunderbare Erzählungen zu verherrlichen oder wirkliche Ereignisse damit in Zusammenhang zu bringen. Als R. Acha starb, berichtet die Legende, waren die Sterne am hellen Mittage sichtbar; als R. Chanina von Bath-Hauran starb, spaltete sich das Meer von Tiberias; bei dem Tode des R. Samuel b. Jizehak entwurzelte ein Sturm die Cedern Palästina's, bei dem des R. Jose b. Chalafta flossen Blutströme durch die Strassen Lydda's; als R. Jose der Welt entrissen wurde, stürzte das Castell von Tiberia zusammen; am Todestage des R. Chija fielen Meteorsteine (כיפי דנורא) vom Himmel, an dem des R. Hamnuna verwüstete Hagel ringsum die Gegenden; im Todesjahre des R. Mescharschija sprossten Dornen an den Dattelpalmen empor und über den Heimgang R. Abuhu's thränten die Standsäulen Cäsarea's (jer. Ab. Sara P. III; bab. Moëd Katan 25b).

---

[12]) Sabb. 151b; Semach. c. I: הנוסס הרי הוא כדי לכל דבר אין קושרין לחייו ואין פוקקין נקביו ואין מניחין כלי מתכת וכלי מיקר על טבור (ואין נותנין על כריסו לא קערה ולא מגריפה ולא צלוחית ולא גרגיר מלח) עד שעה שימות — ואין סכין ואין מדיחין ואין מטילין אותו על החול (ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה) ולא על גבי מלח עד שעה שימות וכו'. Die eingeklammerten Stellen fehlen in unserer Ausgabe und sind bei Nachmani תורת האדם p. 15b erhalten.

Der Schmerzensausbruch bei Todesfällen sollte sich nach den Vorschriften der Religion innerhalb der Grenzen einer mässigen Trauer halten, doch mag auch hier durch das ansteckende Beispiel der Nachbarvölker die Natur oft die Stimme der Vernunft überhört haben. R. Akiba, in den Strassen Lydda's unvermuthet auf den Leichenzug des R. Elieser b. Kisri stossend, geiselte seinen Körper bis auf's Blut (Aboth di R. Nat. c. 25) und R. Hamnuna hielt es nicht für überflüssig, den Frauen seiner Zeit das Verbot des Haarausraufens bei Trauerfällen von Neuem in's Gedächtniss zu rufen (jer. Kidd. I, hal. 8).

Der Todesfall wurde unter Trompetenschall zur öffentlichen Kenntniss gebracht und das grössere Publicum betheiligte sich an der Trauer dadurch, dass sich sämmtliche Bewohner des Ortes, an dem der Todesfall vorfiel, sofort, wahrscheinlich für eine bestimmte kurze Frist, der Arbeit enthielten (Moëd K. 27b). Weit grössere Dimensionen nahm die Trauer bei dem Tode hervorragender Männer an. Wenn ein Gesetzeslehrer starb, so wurde seine Schule geschlossen, der Tod des Ab-beth-din gebot die Einstellung des Unterrichtes in allen Lehrhäusern der Stadt, der des Nasi in allen Schulen des Sprengels (ib. 22b).

Zwischen dem Tode und der Beerdigung lag nur ein kurzer Zwischenraum (Moëd K. 28a; Act. Apost. 5, 6, 10). Die Stadt Jerusalem hatte das besondere Privilegium, dass in ihren Mauern keine Leiche übernachten durfte (Tos. Negaïm P. VI; B. Kama 82b). Die scheinbare Barbarei solch rascher Bestattungen wird durch den Umstand gemildert, dass man die Leichen, wie wir später sehen werden, in offene Grüfte legte und sie mehrere Tage lang heimsuchte, um den etwaigen Scheintod zu ermitteln[18]). Nur eine einseitige Interpretation des Gesetzes konnte es versuchen, diesen Brauch als für die veränderten Verhält-

---

[18]) Semach. c. VIII: יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד ג' ימים ואין חוששין משום דרכי אמורי. Vgl. Hag. Asch. zu Moëd K. P. III: וטי שרוצה לגלות את הקבר ביום ג' לקבורתו שרי וכו'. Der Leichnam wurde überhaupt in der ersten Zeit nicht allein gelassen, sondern von Wächtern umgeben, vgl. Berach. 18a. Die Volkssage kennt einen Todtenwächter, דומה, dessen Obhut der Todesengel die Verstorbenen übergibt (Berach. 18b; Chag. 5a und Raschi zur letzten Stelle). Die Sage lehnt sich ohne Zweifel an Psalm 94, 17 und 115, 17.

nisse der Folgezeit massgebend hinzustellen. Bachya ben Ascher und Chaskuni erklären ausdrücklich, dass er nur für Palästina seine Anwendung habe, während noch der trotz seiner massenhaften eklektischen Bildung mit vielen Vorurtheilen behaftete Menasse b. Israel der ungeschmälerten Beibehaltung desselben das Wort redet[14]).

Unterdess wurden Anstalten getroffen, um die Beerdigung vorzubereiten. Der todte Körper wurde gebadet und gesalbt, wobei die verschiedensten Specereien (בשמים של מתים, Berach. 53a) in reichstem Masse: Myrte (Beza 6a), Aloë (Joh. 19, 39), später auch Ysop, Rosenöl und Rosenwasser unter genau bestimmten Ceremonien und Gebetformeln angewandt wurden[15]). Auf das Baden der Leichname wurde ein grosses Gewicht gelegt und von den Babyloniern (babylonischen Juden?) wird im Tone des Vorwurfes oder Mitleides erzählt, dass ihre Todten unehrenhaft, ohne Fackeln und ungebadet zu Grabe gehen[16]).

---

[14]) Die ausführliche Besprechung dieses Gegenstandes gehört nicht hieher. Gelegentlich mache ich auf eine wenig beachtete einschlägige Stelle im ס' עקרי דינים des ר' דניאל טירני (I, § 11) aufmerksam, in welcher mitgetheilt wird, dass ein jüdischer Gelehrter zu Florenz 1798 aus Furcht vor dem Scheintode testamentarisch verfügte, dass seine Leiche nicht vor Ablauf von zwei Tagen bestattet werde. Die Berechtigung dieser Forderung wird aus talmudischen Gründen nachgewiesen.

[15]) Ich verweise für die spätere Zeit auf das grosse מעבר יב"ק des Ahron Berechja da Modena, ed. Amst. p. 102a, 108b, 119a und auf die den kabbalistischen Ursprung nicht verläugnende סדר רחיצה גדולה שתקן הלל הזקן ז"ל, die in dem genannten מעבר יב"ק p. 42 citirt und im ס' לחם הפנים קונטרס אחרון p. 71—72 vollständig mitgetheilt wird. Die mit minutiöser Genauigkeit verzeichneten Gebräuche müssen im Original nachgelesen werden. Im Ganzen genommen spielen Myrte, Rosenöl und 42 Gefässe, aus denen unter bestimmten Formeln die Ingredienzien auf die einzelnen Theile des Körpers geschüttet und die nach vollbrachter Ceremonie zerschlagen werden, die Hauptrolle. Einzelne dieser Vorschriften werden noch heute in gewissen Gegenden mit ängstlicher Genauigkeit beobachtet.

[16]) שִׁנְעָר שהם מתים בתשנוק בלא נר ובלא מרחץ, jer. Berach. c. IV und Ber. Rabba c. 37, wo der Commentar מ"כ zu vergleichen ist, dem ich mich jedoch in Bezug auf die Erklärung des נר nicht anschliesse.

Der gebadete und gesalbte Körper wird hierauf in die Leichenkleider[17]) gehüllt. Nackt begraben zu werden betrachtete man, wie bei vielen anderen Völkern[18]), als eine Schande[19]), wie im Gegentheil die Angehörigen des Verstorbenen ein gewisses Verdienst darein setzten, im Uebermasse ihres Schmerzes recht viele und kostbare Kleider auf den Hingeschiedenen zu häufen, — ein Vorhaben, an dessen Ausführung sie gewöhnlich durch die besonnenen Umstehenden verhindert wurden, da die Kleider, welche die Leiche einmal berührt hatten, später nicht mehr gebraucht werden durften (Synh. 48a). Es wurde ein solcher Luxus mit den Leichenkleidern getrieben, dass, wie sich der Talmud drastisch ausdrückt, die Bestattung der Leiche den überlebenden Verwandten mehr Leid verursachte, als der Todesfall selbst und dass Viele, die die ungeheuren Ausgaben nicht erschwingen konnten und hinter der allgemeinen Sitte nicht zurückbleiben mochten, den todten Angehörigen ganz und gar im Stiche liessen. R. Gamaliel verordnete, um diesem Unwesen zu steuern, dass man ihn in leinenen Kleidern bestatte. Das gute Beispiel blieb nicht ohne Wirkung und zu R. Papa's Zeiten trug man schon kein Bedenken, die Leiche in ein Oberkleid, das nicht mehr als einen Sus kostete, zu hüllen[20]). R. Chiskija eiferte ebenfalls gegen die gehäuften Leichenkleider und wurde, wie erzählt wird, in einem einfachen Leinentuche bestattet (jer. Kil. IX, hal. 4). Die abgenutzten Umhänge der Gesetzesrollen, die zu profanen Zwecken nicht mehr benutzt werden durften, fanden gewöhnlich als Leichenkleider ihre Verwendung (Meg. 26b). In Betreff der Farbe des Leichengewandes war die

---

[17]) תכריכין (Synh. 47a) oder metaphorisch זוודתא = Reisevorrath (Erubin 41a).

[18]) Z. B. bei den Parsen. Wenn die für die Todten vorgeschriebene Kleiderstiftung nicht stattfindet, so „erscheint der Verstorbene nackt vor dem Throne Ahura-Mazda's und muss sich vor der ganzen grossen Versammlung schämen" (Spiegel, Avesta, II. Einl. p. XLI).

[19]) Sabb. 14a: האוהז ס"ת ערום נקבר ערום.

[20]) Tos. Kethub. P. I; Keth. 8b, Moëd K. 27b: בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו עד שהיו קרוביו מניחין אותו ובורחין עד שבא ר' גמליאל ונהג קלות ראש בעצמו ויצא בכלי פשתן ונהגו העם אחריו לצאת בכלי פשתן אמר ר' פפא והאידנא נהוג עלמא אפילו בצרדא בר זוזא. R. Nathan hat die Leseart צדרא = pers. زدر oder زدر, Oberkleid.

Sitte sehr verschieden. R. Josia wünschte in weissen Kleidern beerdigt zu werden. R. Jannai sagte vor dem Tode zu seinen Söhnen: Hüllet mich weder in weisse noch in schwarze Gewänder, damit ich nicht wie ein Fröhlicher unter Trauernden oder umgekehrt erscheine, sondern leget mir buntfarbige Kleider an. Ein ähnliches Verlangen stellte R. Jochanan. R. Jirmija wünschte, in einen aus Stachelpflanzen gewebten weissen Stoff gehüllt, mit Schuhen an den Füssen und einem Stabe in der Hand auf die Seite gelegt zu werden, damit er für die Zeit der Auferstehung vollständig gerüstet sei[91]). Im Mittelalter florirten neben den weissen auch rothe Leichenkleider (Maharil ה' שמחות).

(Fortsetzung folgt.)

---

[91]) Vgl. b. Sabb. 114a; jer. Kil. l. l.; Ber-Rabba c. 96 und 100. Die beiden letztangeführten Quellen weichen in Bezug auf einzelne Lesearten erheblich von einander ab. Statt ר' יוחנן מפקד אלבשותי בורידיקא (im Jer.) hat Ber. R. c. 100: מאנין דבריקה und c. 96: בכלים צבועים דבריקה. Den abweichenden Bericht über R. Jirmija's letzte Worte stelle ich zur Vergleichung aus beiden Quellen nebeneinander:

Ber. R. c. 100.	jer. Kil. l. l.
ר' ירמיה הוא מפקד ואמר אלבשוני מאנין חורין חפיתין ואלבשוני דרדסאי והבן חוטרא בידי וסנדלאי ברגלי והבו יתי על אורחא דאם אתבעית מנא קאים אוטמים (ἑτοίμως).	ר' ירמיה מפקד אלבשותי חורין חפיתין אלבשותי כנרסי יהבן מסאנא ברגלי וחוטרא בידי והבתי על סטרא אין אתי משיחא אנא מעתד.

Ueber כנרסי vgl. Aruch s. v. קנרס und Sachs, Beitr. II, 194. — דרדס erklärt R. Nathan durch Schuhe, was hier nicht passt, da sonst מסאנא und סנדלאי überflüssig wären; ich schlage daher die Emendation in דרדראי vor (von דרדר = Dorn, Stachelpflanze), wodurch die Variante des Midrasch sich in eine einfache Uebertragung des fremden קנרס = *κόνναρος*, in einen geläufigeren Ausdruck auflöst. — Ich will bei dieser Gelegenheit das Sprichwort יכרוך המת בסדינו (jer. Therumma VIII, hal. 10) = „die Leiche hülle sich in ihr Leichentuch" nicht unerwähnt lassen, das in Zeiten der Gefahr angewandt wurde und den Gedanken ausdrücken sollte: es sei schon an dem vorhandenen Uebel genug und man dürfe Unbetheiligte nicht in die Gefahr hineinziehen.

Recensionen und Anzeigen.

Oration delivered on the fifth anniversary of the home for Jewish Widows and Orphans, January 8th 1861, by Rev. J. R. Gutheim. New-Orleans.

Wir geben einige Auszüge aus dieser trefflichen Rede, die von dem Fortgang des grossartigen Zufluchthauses zu Neu-Orleans, über das diese Monatsschrift schon mehrfach berichtete, Zeugniss ablegt.

Anknüpfend an eine vaterländische Feier, die zugleich mit der genannten am 8ten Januar begangen wurde und die dem Redner Gelegenheit bot zu wahrhaft patriotischen Worten, gibt derselbe einen kurzen Ueberblick über die segensreiche Wirksamkeit des Institutes. „Fünf Jahre," sagt der Redner, „sind verflossen, seitdem das Zufluchtshaus für jüd. Wittwen und Waisen seinen heiligen Zwecken übergeben ward. Während dieser Zeit hat sich nicht blos dessen Nützlichkeit und Nothwendigkeit, sondern auch die thätige Theilnahme unserer Gemeinde für dasselbe in vollem Masse bewährt.

Während die ursprüngliche geringe Zahl von 15 Bewohnern, mit denen das Zufluchtshaus eröffnet wurde, zu der Anzahl von Seelen gestiegen ist, mit welcher Jakob nach Egypten kam, ist auch die Zahl der beitragenden Mitglieder und der ausserordentlichen Schenkungen in gleichem Verhältniss gestiegen. In Folge dieser regen Theilnahme war es möglich, dass die Gaben des Zufluchtshauses nicht blos Eingeborenen Louisiana's zu Gute kamen, sondern auch denen unserer Schwesterstaaten: Alabama, Missisippi, Tennessee, Süd-Carolina, Missouri, Ohio und New-York, ja auch denen fremder Länder: Polen, Deutschland, Frankreich, Belgien, Holland, England, Westindien und Canada. So ist denn unser Zufluchtshaus nicht mehr ein Experiment, sondern eine Thatsache. Seine wohlthätigen Wirkungen liegen vor Aller Augen. Der unschuldige Säugling, das noch unmündige Kind, die hülflose Wittwe, sie Alle finden in diesem Hause Schutz und ihrem Alter und ihrer Lage entsprechende Fürsorge. Und solche wohlthätige Institute," fährt der Redner fort, „ehren nicht allein die Gemeinde, sondern auch die Nation, aus der sie hervorgegangen sind. Dass Wohlthätigkeit ein auszeichnendes

Kennzeichen unseres Volkes ist, ist unzählige Male gesagt worden. Aber diese alte Wahrheit verliert nichts von ihrer Stärke, wenn man sie abermals anführt, besonders dann, wenn sie durch neue Thatsachen bestätigt wird.

Ich will darum nicht all' die Grundsätze der Liebe und Wohlthätigkeit anführen, die in der Bibel oder in unserer Nationalliteratur enthalten sind, sondern jene Behauptung durch neue Begebenheiten erhärten."

Der Redner weist hin auf die betrübenden Vorfälle in Syrien, wo vor wenigen Monaten durch die Wuth fanatischer Muselmänner 20,000 Christen von Haus und Herd vertrieben, dem bittersten Elend preisgegeben waren. Da waren es denn zwei Juden, die zuerst mit Vorschlägen und Beiträgen hervortraten, um diesem Elende abzuhelfen: Moses Montefiore in London und Crémieux in Paris, und ihnen schlossen sich wacker an: Dr. N. Adler, Oberrabbiner von Grossbritannien, der Grossrabbiner von Bordeaux und viele Andere.

„Bedenken wir nun, dass diese so wohlthätigen Bestrebungen von Juden zu Gunsten derselben Christen unternommen wurden, die 1840 die grausamsten Verfolgungen gegen die jüdischen Bewohner von Damascus ausgeübt haben, so dürfen wir mit Recht behaupten, dass Wohlthätigkeit im weitesten Sinne eine charakteristische Eigenschaft unserer Nation ist, uns eingeflösst von unserer Religion, gelehrt in unseren Schulen und Synagogen, lebend in unseren Herzen, lenkend alle unsere Handlungen."

Mit einer warmen Ansprache an die Zuhörer schliesst die Rede, die uns der schönen echt menschlichen, wie wahrhaft jüd. Gesinnungen, die in ihr ausgesprochen sind, und des kräftigen, oft begeisterten Styles wegen, aufrichtige Achtung vor dem Verfasser eingeflösst hat.

Notizen.

Aus der Vorzeit. Von Dr. Emanuel Hecht, Lehrer.

(Fortsetzung.)

Studenten-Uebermuth gegen die Juden.

Sonntag, am 17. Januar 1706, Abends 5 Uhr, brach in Wien ein Haupttumult aus. Die Studenten, so berichten die

„lettres historiques," unter dem Vorwand, eine erlittene Unbill an den Juden rächen zu wollen, rotteten sich zusammen und zerbrachen mehr denn 300 Laternen in der Nähe der Burg, ohne dass Jemand sie hindern konnte. Sie nahmen auch alle Fackeln weg, welche die Lakaien trugen. Die Zahl der Meuterer stieg durch die Populace, die sich ihnen anschloss, dergestalt, dass das Garnisonregiment in der Burg und die Stadtwache Feuer auf sie geben musste. Sieben fielen, eine grössere Zahl ward verwundet und gefangen. Was am nachdrücklichsten war, war das, dass man mehre Ungarn und Bayern unter den Gefangenen betraf. Sie waren mit Degen, Pistolen und Keulen bewaffnet. Um den weiteren Unordnungen vorzubeugen, fand man für räthlich, die ganze Bürgerschaft zu bewaffnen, denn die Populace in den Vorstädten hatte sich ebenfalls zusammengerottet und ein schönes Haus und Garten, die einem Juden gehörten, geplündert. Von da waren die Meuterer, an 1000 Mann stark, nach Nussdorf gezogen, wo sie das Haus eines andern reichen Juden geplündert hatten, und sie würden es ganz ausgeraubt haben, wenn sie nicht von 50 Reitern, die man hinschickte, behindert worden wären. Man liess nun Dragoner kommen, die ausserhalb der Stadt cantonirten. Auf die Hauptposten der Stadt wurden Garden gestellt. Den Bürgern ward angesagt, Abends 4 Uhr ihre Häuser zu schliessen, zwei Tage lang hielt man die Stadtthore gesperrt. Nichtsdestoweniger hatten die Studenten die Dreistigkeit, ihre Kameraden durch Anschläge wissen zu lassen, dass sie sämmtlich sich den 20. oder 21. Januar auf den Rendezvousplätzen bewaffnet einfinden sollten. Sie konnten aber ihre Drohungen nicht ausführen. Die Malcontenten benutzten jedoch die Gelegenheit, machten verschiedene Streifzüge durch's Land und trieben bis unter die Thore von Wien Contributionen ein.

(Vehse, Geschichte des österreichischen Hofes u. Adels, VII. Thl. Hamburg 1852.)

Im Juni 1723 erregten auch die Studenten zu Trier einen gefährlichen Aufstand wider die Juden. Sie hatten sich mit Hunderten rottirt, plünderten und schlugen drein, affichirten aufrührerische Zettel, die Studenten zu diesem Tumult mit Waffen zu erscheinen einladend, auch die Juristen zur Theilnahme auffordernd, welche aber in diese „weitaussehende Händel"

sich nicht mischen wollten. Endlich liess zur Dämpfung des Aufstandes die damalige Universität Trier die Rädelsführer verhaften und nach gepflogener Untersuchung den 23. Juni ein Urtheil veröffentlichen, vermöge dessen zwei derselben 17 Tage bei Brot und Wasser eingekerkert und aus dem Matrikel ausgestrichen wurden, die andern zwei zu 6 Tagen verurtheilt, die andern Studenten, die an dem Tumulte theilnahmen, wurden patri praefecto zur Bestrafung übergeben.

(Hontheim, hist. trevirens, tom. 3, S. 232.)

Judengroschen,

ein Name des alten sächsischen Groschen, welcher im 15. und 16. Jahrhundert geprägt wurde und von dem auf der einen Seite stehenden meissnischen Helme, dessen Zierrath ein Mannskopf mit einem Barte und spitzen Hute ist, Bartgroschen genannt wurde. Weil der gemeine Mann diesen Helmzierrath für einen Judenkopf ansah, wurden solche Groschen Judengroschen, Judenhüte und Judenköpfe genannt. Dieselbe Benennung führte an einigen Orten auch eine gewisse Auflage. So wurde in dem Herzogthum Neuenburg bei einer Austreibung der Juden zum Ersatz ihrer abgängigen Steuern den christlichen Unterthanen eine Auflage unter dem Namen Judengroschen aufgegeben.

(Krünitz, Oekonomische Encyklopädie Thl. III, S. 621.)

Der Rattenpfennig.

Als sich im Jahre 1498 ein neugieriger Jude verkleidet zu einem Frankfurter Turniere schlich, aber bald erkannt und übel zugerichtet wurde, verfiel man auf den tollen Gedanken, jedem Bringer einer Ratte, von dem jenem Neugierigen abgenommenen Gelde, einen Pfennig, genannt Rattenpfennig, auf der Brücke zahlen zu lassen. Hunds-Juden werden die Juden öfters in Decreten der Jahre 1417—1470 genannt.

(Bender, Der frühere und gegenwärtige Zustand der Juden in Frankfurt, S. 20.)

Kinderraub.

Es ist sicher begründet, dass alle Beschuldigungen, die man gegen die Juden erhoben, die Ankläger sich selbst haben zu Schulden kommen lassen. „Man sucht Keinen hinter dem Ofen, man sei denn selbst dort gewesen.“ Ein Beispiel mag die lächerliche Beschuldigung gegen die Juden bieten, als raubten diese Christenkinder, wozu nirgends ein Faktum vorliegt, während der Raub jüdischer Kinder von Seiten der Christen durchaus nicht so selten war.

Der Ritter Baldevein, der Parbinger, raubte dem in Regensburg eingebürgerten Juden David von Straubing ein Kind, und zwar im Angesichte vieler Leute, die nicht den Muth, am wenigsten vielleicht die Lust hatten, dem Ritter feindlich entgegenzutreten, er stürmte mit blanker Klinge David's Wohnung, raffte das jüngste Kind vom ärmlichen Bettlein hinweg und stiess dem Vater, der sich an den Räuber klammerte und unter Thränen und Angstruf um sein Kind flehte, mit dem Eisenknopfe seines Schwertes vor die Brust, dass er ohnmächtig und blutend zur Erde sank. Der Parbinger schleppte das Kind nach der Burg Tannsperg, seinem Waffenbruder Paulstorfer gehörig. Herzog Stephan übertrug der Stadt Regensburg die Schlichtung dieser Sache, die Stadt zog mit Waffen gegen den Entführer und nöthigte ihn zur Rückgabe des entwendeten Kindes. (Train, Gesch. d. Juden in Regensburg.)

Dass der Raub jüdischer Kinder im Mittelalter nicht zu den Seltenheiten gehört haben kann, erhellet auch aus einer Verordnung Friedrich IV., nach welcher Niemand es wagen solle, bei Strafe von 15 Thalern Gold Judenkinder mit Gewalt wegzunehmen oder heimlich zu fangen.

(Hormayer, Wien's Gesch. II. Bd., 3. Heft, S. 157.)

Endlich sind der korrekte Text, t
schlagen und Hin- und Herblättern überflü
stattung und des Volumens Vorzüge, die i
reiten verdienen. Wir ersuchen daher Vorst
durch möglichste Verbreitung dieses Prospe
schaffung des Machsor in ihrem Bereiche

Das ganze aus 208 Bogen in g

I. II. B
III. IV. B
V. VI. B
VII. VIII. E
IX. E

und beträgt deren Ladenpreis 4⅔ Thlr. Di
sind vollständig gesondert.

Die erste Abtheilung, **die Festg**
enthaltend, wird einzeln zum Preise von 2

Das Machsor ist stets in den ver
nur zum Herstellungspreise berechnet werde
Velinpapier gedruckt worden, welche zum P

Gleichzeitig macht die Verlagshand

Siddur mit p

Dr. M

ergebenst aufmerksam. Dieses 30¼ Bogen
verbreitete „**Gebetbuch der Israeliten**
Es ist gleichfalls durch korrekten Text, durc
ständigkeit, durch Bequemlichkeit der Anordn
sowie durch schöne Ausstattung und Wohlfei
gabe auf Druckpapier 24 Sgr., auf Velinpa
mit und ohne Goldschnitt stets vorräthig.

Die 19¼ Bogen starke, auf milch
gabe kostet 6 Sgr., gebunden 8 Sgr.

Alle Buchhandlungen nehmen B

Die Wormser machen hierauf Einwendungen und ersuchen den Kaiser, diesen Process beim Kammergerichte austragen zu lassen, wo sie besser zum Ziele ihrer Wünsche zu gelangen hofften.

Der Kaiser weist dieses am 14. October 1570 zurück (Beilage XI) und will diesen Ungehorsam ferner nicht ungeahndet lassen. Er befiehlt „zum Ueberfluss," dass die Wormser ferner weder die Rechte der einheimischen noch der fremden Juden in irgend einer Weise verletzen sollen.

Aehnlichen Inhalts ist ein Schreiben der Hofkammer an die Stadt Worms (Beilage XII) vom selben Datum.

Hier reisst wieder der Faden der Verhandlungen. Das Archiv des k. k. Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten, dem wir diese Urkunden verdanken, enthält nichts, was in dieser Beziehung unter Rudolph II. geschehen ist[1]). Erst unter Matthias, 1612, beginnen auf's Neue die Verhandlungen Möglicherweise trat ein Stillstand ein, und hat die neue Lehre, der Protestantismus, Kaiser und Land mehr beschäftigt als die Juden. Möglich auch wurden die Verhandlungen fortgeführt, und sie hatten unter Rudolph denselben Erfolg, oder waren eben so erfolglos wie unter seinen Vorgängern und Nachfolgern. Es sei uns jedoch gestattet, hier eine Bemerkung zu machen.

Wenn es eines Beweises bedürfte, wie ohnmächtig die Kaiser im heiligen römischen Reiche waren, so würde er durch diese beigebrachten Urkunden vollkommen hergestellt sein. Weiter als zu Drohungen bringen es weder Ferdinand noch Maximilian. Die Stadt und der sie vertretende Rath zu Worms lassen sich von den angedrohten Strafen nicht zurückschrecken und thun das, was ihnen gutdünkt. Es ist auch das Moment nicht zu übersehen, dass neben der weltlichen Macht auch die geistliche Macht für die Juden sich entscheidet. Allerdings verschwindet diese dann vom Schauplatze und lässt den Dingen ihren Lauf. Es gehet daraus hervor, welche Macht die Städte besassen, wenn sie unter den gegebenen Umständen dem

[1]) Die Stätigkeit, welche Matthias ertheilt, bezieht sich auf die Stätigkeit, welche Rudolph II. 1604 gegeben hat. (Beilage XXIII.)

Kaiser und dem Bischof Trotz bieten konnten. Wir bekennen aufrichtig, dass uns die Erhaltung dieser Scheinmacht des Kaisers ganz räthselhaft erscheint, und begreifen wir nicht, wie sie sich so lange erhalten konnte.

Ein Staatsmann der neuen Zeit hat den Satz aufgestellt: Gott hat dem Menschen die Sprache gegeben um die Gedanken zu verbergen, und dieser ist das Schlagwort der Diplomatie geworden. Wir glauben zwar, dass die Diplomatie so alt wie das staatliche Leben ist. Die Bibel selbst lässt Streiflichter auf das diplomatische Leben fallen, welche sehr belehrend sind. Wir können aber unmöglich glauben, dass diese kaiserlichen Mandate und Erlässe blos zur Beruhigung der Juden waren, und es dürfte dieser Vorgang ohne Beispiel sein, dass regierende Kaiser, mit Machtvollkommenheit ausgerüstet, so ohnmächtig einer Stadt gegenüber gewesen sind.

Es lässt sich mit unseren heutigen Anschauungen über einen herrschenden Fürsten, und würde er das kleinste Ländchen regieren, nicht vereinbaren, es für möglich zu halten, dass eine Stadt in der Weise ihren Ungehorsam bekunden dürfte. Belagerungszustand und wie diese Mittel heissen, würden bald eine derartige Stadt belehren, dass sie zu gehorchen habe; hier jedoch fallen harte, tiefeinschneidende Worte, aber in der Ueberzeugung, dass sie weiter keine Folge haben, fühlen sich die Wormser sicher. Kaiserliches Ansehen und kaiserliche Macht waren in Deutschland blos dem Begriffe nach vorhanden, und darum konnten auch fremde Mächte so leicht Deutschland bedrohen. Es ist noch überdies zu beachten, dass die Wormser nicht im Rechte waren.

Der Beweis dafür ist: Der Vertrag mit dem Bischof Emerich ist der erste, der mit den Juden in Worms geschlossen wurde. Es stand diesem also ursprünglich das Recht bezüglich der Juden zu, denn dieser erhielt die Juden zu Lehen. Der Stadt Worms wird darin nicht gedacht. Karl IV. schenkte die Juden mit ihrem „Leib und Gut“ den Wormser Bürgern, und dieses ist der Rechtstitel, nach welchem sie im Jahre 1557, wie erwähnt, den Vertrag auf 4 Jahre mit den Juden schliessen. Es ent-

wickelt sich ein Streit, und die Bürger berufen sich nirgends auf jene Schenkung, erst später unter Matthias wird ihrer erwähnt. Sie scheint also nicht bekannt gewesen zu sein, oder man erkannte ihr keine Rechtskraft zu, da Karl V. den Juden Privilegien gab, welche auf jene Schenkungsurkunde keine Rücksicht nehmen, und vielmehr mit dem Vertrage des Bischofs Emerich in Verbindung stehen (S. Beilage XVI). Karl IV. hatte auch nicht das Recht, die Wormser Juden wegzuschenken, da sie nicht mehr ihm gehörten. Der Wormser Bischof Emerich aber gab die Juden den Dalberg's als Lehen. Ohne allen Rechtsgrund empörten sich also die Bürger gegen kaiserliche Befehle.

Matthias gelangte 1612 auf den Thron und 1614 bereits finden wir ein kaiserliches Schreiben in dieser Angelegenheit (Beilage XIII). Darin wird angeführt, dass die Rädelsführer, wahrscheinlich aus den Zünften, die in diesem Briefe früher genannt werden, welche den Pöbel aufhetzen und die kaiserlichen Befehle „spöttisch glossirt und verächtlich halten und sich selbst zu Führern und Rathgebern vermessen," bestraft werden sollen.

In Folge der Hinweisung der Bürger auf die Schenkungsurkunde von Karl IV. verlangt (22. Juli 1614) Matthias (Beilage XIV), dass ihm diese vorgelegt werde, da er als römischer Kaiser nothwendig Wissenschaft von derselben haben sollte.

Eigenthümlich genug hat man in den damaligen kaiserlichen Archiven diese Urkunden nicht aufbewahrt, und sie kamen dann erst zur Kenntniss, wenn sich die betreffende Partei auf sie berief. (Siehe auch „Ferdinand II.", Wien, Braumüller S. 3, wo ein ähnlicher Fall von Frankfurt erzählt wird. Oder sollte dieses blos bei Urkunden von Karl IV. der Fall gewesen sein, welcher, um sein Einkommen zu vermehren, die Juden, die man wegen ihres Handels so oft anklagte, als Handelsartikel betrachtete?)

Bevor noch irgend eine Antwort erfolgen konnte, vier Tage nachdem obiger Brief geschrieben war, am 26. Juli, sieht sich der Kaiser genöthigt, neuerdings die Bürger in Worms zu warnen, dass sie von den Angriffen gegen die

Juden nachlassen (Beilage XV). Es ist haarsträubend, in welcher Weise die „ehrenhaften“ Bürger zu Worms gegen die Juden verfuhren. Die Weltgeschichte ist nicht arm an Nachrichten über schauderhafte Thaten; die jüdische Geschichte erzählt deren noch mehrere. Wir bekennen aber aufrichtig, es empören uns weit weniger Wuthausbrüche, in Folge deren die Juden in den Rhein und in die Donau gejagt, oder welche ganze Stadtviertel einäscherten und Menschen aus wilder Mordgier abschlachteten — Wuthausbrüche sind eben Geburten momentanen Wahnsinns, die nicht mit gewöhnlichem Massstabe gemessen sein wollen —; als jene besonnene raffinirte Bosheit, die klüglich die Sache überlegt und mit kaltem Verstande abwägt, wie das Verderben herbeizuführen ist[1]).

Die Juden wurden nämlich in ihrem Ghetto den grössten Theil des Tages eingesperrt. Des Morgens wurden die Thore um 8 Uhr geöffnet und Nachmittags um 4 Uhr wurden sie wieder gesperrt. Kein Jude durfte sich ohne Gefahr vor oder ausserhalb der Stadt sehen lassen. Vor 9 Uhr Morgens durfte kein Jude auf dem Markte etwas einkaufen. Das Rindvieh der Juden wurde von der Weide weggetrieben und „sogar auch den Kindern in der Wiegen solle kein Milch zukauffen gestattet werden“[2]).

---

[1]) Zu jener Zeit zog der Rabbiner zu Worms, Veit Munk, nach Wien. Derselbe hatte bereits früher in Wien gelebt und ging nach Worms, wo er fünf Jahre Rabbiner war. 1614 zog er wieder nach Wien und war daselbst Vorsteher der Juden. Diesem Manne und nach dessen Tode seiner Frau, war es gestattet, eine Synagoge in Wien zu halten. Wir werden an einem anderen Orte Näheres über ihn berichten, dessen Wirksamkeit für die Juden mir nicht bekannt ist. Nach einer freundlichen Mittheilung des Herrn Dr. Zunz wäre Nro. 77 der „Inschriften des alten Friedhofes in Wien“, abgesehen von den Correcturen und Druckfehlern, die von Veit Munk.

[2]) In der neuesten Zeit hat das Zunftwesen einen harten Stoss erlitten und selbst der Name ist aufgegeben. Zunft ist identisch mit Zopf und Rückschritt geworden. Unter dem Banner der Zünfte wurde nicht blos jede geistige Regung unterdrückt; die Zünfte waren es auch, welche mit starker Faust jede Regung und Bewegung der Juden bis in die neueste Zeit zu verhindern strebten.

Aus der kaiserlichen Inhibition, 2. October 1614 (Beilage XVI) entnehmen wir ferner, dass man die Administrirung der Justiz in Bezug auf Juden nachlässig versah, Criminalprocesse aber ganz „vnförmblich“ führte; überdies wurden die Pfänder, welche den Juden nach dem Ausspruche der Obrigkeit zugefallen waren, wieder weggenommen. In dieser Inhibition wird neuerdings verlangt, dass die Schenkungsurkunde von Karl IV. vorgelegt werde, um sie mit den anderen vorhandenen Urkunden vom Bischof Emerich und von Karl V. zu vergleichen.

Am 23. April 1615 setzt Matthias (Beilage XVII) eine Commission ein, bestehend aus Friedrich, Pfalzgraf bey Rhein, und Philipp Christoph, Bischof zu Speyer. Diese sollen die streitenden Parteien vor sich rufen und sich über Alles genau informiren und ein Urtheil fällen, welches sie dem Kaiser unterbreiten, der sich die Genehmigung vorbehält. Während dieser Verhandlungen und bis zur Entscheidung sollen die Juden „bey Ihren habenden freiheiten und der Ortten hergebrachte häuszliche Wohnung vnbedrangt gelassen, was Ihnen abgenommen, soll restituirt und Victualien und sonstige unentbehrliche Notdurften nicht gesperrt und verhindert werden.“

Bevor jedoch diese Commission eingesetzt war und irgend welches Resultat haben konnte, hatten die Wormser, die Zünfte an der Spitze, Lynchjustiz geübt. Am Ostermontag, 10. April, rottete sich der Pöbel zusammen und jagte die Juden sammt Weibern und Kindern ausserhalb der Stadt. Es fehlte dabei auch nicht, wie vorauszusetzen ist, an anderen Gewaltmassregeln. Dieser Excess ist um so weniger überraschend, da die Wormser nur zu sehr überzeugt waren, dass sie kein grosses Wagniss unternehmen. Trotz aller kaiserlichen Briefe, trotz aller Drohungen, trotz aller Ermahnungen geschah den Wormser Bürgern nichts. Warum sollten sie nicht auf dem Wege weiter fortgehen, den sie als recht erkannten? Der Kaiser sagt zwar in dem Briefe an den Bischof von Speyer, den er zum Commissar ernannt hatte und welchem er unter den gegebenen Umständen vor Allem aufträgt, die letzten Excesse zu untersuchen und die Rädels-

führer (wer sie auch seien) zu bestrafen: „Wann wir vnns dan tragenden kayserl. Amptes halben in allerweg schuldig erkennen, auch an sich selber genzlich gemaint seindt Vnnser vnd des hayligen Reiches Camerknecht die Juden, wider allen gewalt vnnd vorbruerte Vngebuer ... zu Bestraffung fürzuwenden“ (Beilage XVIII). Die Wormser wussten bereits durch jahrelange Erfahrungen, dass die Dinge auf dem Papier viel ärger dargestellt werden, als sie in der Wirklichkeit sind. Nicht umsonst hat die Göttin der Gerechtigkeit das Schwert in der Hand. Entfällt ihr dieses, so würde ihr auch bald die Wage entwunden werden. Wehe dem Staate, der Gesetze und Rechte aufstellt, die freventlich verletzt werden, ohne dass der Frevler eine Strafe zu fürchten hat.

Hervorheben müssen wir jedoch, dass hier zum ersten Male berichtet wird, der Magistrat habe sich der Juden bei dieser Austreibung angenommen, und diesem trägt der Kaiser auf, der eingesetzten Commission die nöthigen Auskünfte und die gewünschte Assistenz zu geben (Beilage XIX).

Die Commission scheint hierauf ein Gutachten abgegeben zu haben, des Inhalts, dass die Juden höhere Interessen gefordert, als sie zu nehmen berechtigt waren, ferner verweisen sie auf die Reichsverfassungen, welche die Juden in manchen Beziehungen beschränken. Der Kaiser will diese Bemerkungen in Betracht nehmen, jedoch wünscht er, dass vor Allem die Judenschaft „sowohl in genere als in specie ohne Aufenthalt restituiret werde“ (Beilage XX).

Der Herbst nahte heran und immer noch war es den Juden nicht gegönnt, in ihre Wohnungen zurückzuziehen. Noch mehr aber, sie hatten in diesen Wohnungen so manches für das Leben Nothwendige, da sie ihre meisten Habseligkeiten daselbst zurückgelassen. Aber die Bürger von Worms gestatteten den Juden nicht, diese Gegenstände zu holen, und wieder musste der Kaiser ermahnen, 20. August 1615 (Beilage XXI), dass die Commission dahin trachte, damit die Juden vor dem Einbruche der Winterszeit in ihre Wohnungen eingelassen werden.

Endlich wurde es gestattet, dass die Juden wieder zurückkehren. Unter Begleitung kaiserlicher Soldaten zogen sie am 9. Januar 1616 in Worms ein[1]). Aber in welcher Weise fanden sie die verlassene Stätte, wie vandalisch war in des heiligen römischen Reiches Stadt gegen die Juden gewüthet worden. Die Wohnungen derselben waren andern zum Bewohnen übergeben; Lebensmittel und sonstiges bewegliches Eigenthum, Pfänder etc. hatte man auf die Zunftstube gelegt, die uralte Synagoge mannigfach beschädigt, die Thorarollen und andere Bücher, das Geld aus den Almosenkasten weggenommen, selbst der Gottesacker wurde verwüstet. — Judenfeinde betreiben es heute noch geschäftsmässig, auf Gebete hinzuweisen, worin die Juden den Fluch des Himmels auf ihre Feinde herabbeschwören. Wer würde sich nicht gestimmt fühlen, wenn man diese kannibalischen Thaten liest, neuerdings derartige Gebete zu verfassen? Die Juden hätten Engel sein müssen, wenn sie unter solchen Drangsalen, wo ihre Mitmenschen, alles Menschliche verläugnend, wie Hyänen gegen sie wütheten, zu Lobeshymnen sich hätten gestimmt fühlen sollen. — Doch unterbrechen wir uns nicht in der Erzählung.

Der Kaiser befiehlt der Commission, 16. Februar 1616 (Beilage XXII), dafür zu sorgen, dass die Juden zu ihrem Eigenthum gelangen, und spricht sich auch dahin aus, nichts gegen die Reparationen und den Wiederaufbau der Synagoge einwenden zu wollen.

Die Commission schloss ihr Werk, und in Uebereinstimmung mit derselben ertheilte der Kaiser die Stätigkeit, indem er sich auf die von Rudolph 1604 ertheilte Stätigkeit beruft. Indem wir auf die Beilage XXIII verweisen, heben wir hier aus derselben folgende Punkte hervor: Pfänder, welche einen höheren Werth als 6 Fl. haben, dürfen nur nach der Ordnung des Stadtrechtes verkauft werden. Die Juden dürfen nicht mit neuen Kleidern, Hemden, Schuhen, Stiefeln, Pantoffeln, Pelz etc.

[1]) Auf die Einzelnheiten des Aus- und Einzuges verweisen wir auf Haisheimer's Chronik.

handeln, blos mit alten Kleidern. Von den Gewerben soll ihnen gestattet sein: Seidenkleider, Gold und Silber, Sammet, Damast, Seide, Atlas, Chamlot, Robin etc. einzukaufen, und zwar in ganzen Stücken, und haben sie den doppelten Pfennig Geld zu entrichten. Sie dürfen jedoch die Waaren nur im Ganzen verkaufen und nicht ellenweise[1]). Ebenso dürfen sie mit Bruchsilber und mit alter „goldenen und silbernen Arbeit" handeln. Von Wormser Bürgern dürfen sie bei einem Darlehen von fünf Gulden wöchentlich nicht mehr als zwei Pfennige nehmen, d. h. von 100 fl. zehn Gulden. Sie sollen nicht mehr, wie bisher, eine Kuh auf die Weide schicken, sondern sie sollen Milch von der Bürgerschaft kaufen. Sie dürfen fünf Metzger halten, aber nicht mehr schlachten als nothwendig ist, und das Unschlitt und das Fleisch nicht ausserhalb der Stadt verkaufen. Frucht- und Weinhandel ist ihnen verboten. Ebensowenig dürfen sie mit neuen Fässern handeln. Im Winter, von Michaeli bis zu Ostern, sollen sie nicht vor 7 Uhr Morgens und im Sommer nicht vor 5 Uhr aus ihrer Gasse gehen; des Abends sollen sie im Winter um 5 Uhr und im Sommer um 8 Uhr zu Hause sein. Reisende sind hiervon ausgenommen, oder bei besonderen Nothfällen, oder um für Kinder die Milch zu holen. Bei Uebertretungsfällen darf kein Bürger selbst bestrafen; dieses steht allein der Obrigkeit zu.

Bald nach Ertheilung dieser Stätigkeit starb Matthias. Von da ab hörte der Zwist und Hader, welcher so leicht zu Excessen führte, auf. Wenn wir auch diesem Kaiser nicht nachrühmen können, dass er mit Festigkeit auftrat und seinem kaiserlichen Worte durch die That Nachdruck gab, so lag dieses zum Theil in den damaligen Verhält-

[1]) Ellenweise und à la minute zu verkaufen, war blos ein Vorrecht der Hofjuden. Wo die Ansichten über Handel, Industrie und Nationalöconomie noch so sehr unklar und unrichtig sind, wie zu jener Zeit, darf man sich über derartige Gesetze nicht wundern. Dieses Vorurtheil ist heute auch noch nicht überwunden, und hält man den Grosshändler oft für nützlicher als den Kleinhändler, und spottet des armen Juden, der mit alten Kleidern handelt, um sich redlich zu ernähren.

nissen, die Matthias ebensowenig wie seine Vorgänger und Nachfolger zu überwinden vermochte. So sehr wir auch heute das Resultat nicht als ein günstiges vom Standpuncte der Gerechtigkeit und Menschlichkeit betrachten können, so müssen wir ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er nach besten Kräften ein Schirmherr der Juden war und sie, so weit er es vermochte, vor Unbilden schützte.

Nach dem Tode Matthias wollten die Wormser neuerdings den Moment benutzen und die Juden „aus ihren Privilegien treiben." Jacob Fröschels[1]) aus Prag wendet sich an den neuen Kaiser Ferdinand II. und bittet um die Bestätigung der Privilegien für die Juden in Worms, „als die Eltiste Synagoge im Reich;" hierauf erfolgt die Antwort von Seite der Reichshofkanzlei in Frankfurt a./M. (Beilage XXIV), dass der Kaiser nach seiner Ankunft in der Residenz, und in dem Hoflager, und wenn das Archiv und die Registraturen der Reichshofcanzlei geöffnet sein werden, die zur Zeit gesperrt sind, die Angelegenheiten untersuchen wird, und sie in „reiffe vnd vleissige erwegung ziehen." Bis dahin aber sollen die Bürger zu Worms die Juden unbeirrt und ungekränkt lassen. Ferdinand II. bestätigte dann die Rechte der Juden, und ist diese Confirmatio gleichlautend der oben angeführten von Matthias[2]).

Nach dem Tode Ferdinand's II. brach auf's Neue der Streit aus, und die Wormser Bürger liessen die Zwischenzeit bis zur Confirmation nicht unbenutzt dahingehen; sie steigerten die Steuern der Juden, erhöhten den Miethzins, das Kauf-, Einschreib-, Schloss- und Metzelgeld. In Folge der Klagen der Juden setzte Ferdinand III. wieder eine Commission ein. Der Churfürst von Mainz und die Bür-

---

[1]) Es ist uns nichts Näheres über den Mann bekannt, und was ihn dazu berechtigte, für die Wormser beim Kaiser einzuschreiten. Es kommt übrigens sehr häufig vor, dass Juden Vorschläge und Projecte in Angelegenheiten des Staates machten, — darunter fehlt es auch nicht an Vorschlägen, wie die Steuern der Juden zu erhöhen etc.

[2]) Einige Urkunden von Ferdinand II. bezüglich Worms sind in meiner Schrift: Ferdinand II. etc. abgedruckt. S. daselbst Beilage VIII. und XIII.

gerschaft von Worms wurden beauftragt, einen Entwurf zur Stätigkeit vorzulegen, und der Kaiser behielt sich vor, diese mit den Privilegien der früheren Kaiser zu vergleichen. Am 28. November 1641 erfolgt die Stätigkeit (Beilage XXV). Dieses ist die dritte und letzte Phase derselben. Wir heben aus derselben hervor:

Die Juden müssen das gelbe Zeichen an ihrem Mantel und einen grössern Schild vor ihrem Hause als Zeichen, dass Juden daselbst wohnen, aushängen[1]). Dem Steuerwesen widmet diese Stätigkeit besondere Aufmerksamkeit: Die Juden zahlen von jedem 100 Fl. einen halben Gulden Steuer; für Studenten und Fremde zahlen sie jährlich 20 Reichsthaler. Einzugsgeld für jede Familie, die hinzieht, 60 Goldgulden, ein Wittwer oder eine Wittwe, die dahin heirathen, 20 Goldgulden. (Sind Braut und Bräutigam einheimisch, so haben sie vor der Hochzeit 6 Goldgulden zu erlegen.) Für die Synagoge und für das Tanzhaus sind 40 Gulden jährlich zu entrichten, überdies haben sie Erbsteuer zu bezahlen. Es steht ihnen zu, das Recht in ihren Angelegenheiten zu sprechen in der Weise, wie es ihnen vom Bischof Emerich festgesetzt wurde. Es ist ihnen gestattet, alles auf dem Markte zu kaufen, ausser Fische auf dem Fischmarkte, wohin sie erst nach 8 Uhr kommen dürfen. Mit Wein und Früchten dürfen sie ausserhalb der Stadt handeln. Das Trefafleisch und das Hinterviertel der vierfüssigen Thiere können sie pfund- und centnerweise verkaufen[2]). Die Pfänder jedoch dürfen sie nur mit Vorwissen und unter Aufsicht der Obrigkeit verkaufen. Bezüglich des Handels ist ihnen gestattet, Rosse

---

[1]) Die Tracht der Juden wurde mannigfach bestimmt, und hat die Phantasie auch in dieser Beziehung Manches geleistet. Hier finden wir noch die Bestimmung, dass auch die Häuser, wo die Juden wohnen, besonders kenntlich gemacht werden sollen.

[2]) Wiederholt wurde auf Concilien das Verbot ausgesprochen, dass die Juden nicht das Trefafleisch an Christen verkaufen dürfen, nichtdestoweniger wurde es fast nie genau beobachtet. Trotz des weltlichen Armes, welcher der Kirche zu Gebote stand, konnte sie doch nicht immer durchdringen, und musste sich den Forderungen des öffentlichen Verkehrs fügen.

zu tauschen und zu verkaufen, Mieth- und Lehenpferde zu halten, verpfändete Möbel, die ihnen adjudicirt sind, zu verkaufen. Sie können mit allen ausländischen Waaren handeln; mit rohen und bereiteten Fellen, mit einheimischem und ausländischem Lederwerk, mit Elendsfellen, mit Pelz und Futterwerk, mit Seide und Seidenwaaren, mit silbernen und goldenen Spitzen, mit Schnüren und Posamentierwaaren, mit silbernen und goldenen Stöcken, mit Wolle und wollenen Tüchern, mit allen Gattungen von Leinen und Garn, Damast, Zwirn, Barchent und Baumwolle, mit Kupfer, Messing, Zinn, Blei, Glockenspeise, altem Eisen, eisernen Oefen, Weinstein, Honig, Wachs, gezogenen Lichtern und Unschlitt, mit Bruchsilber, mit goldenen und silbernen Arbeiten, Kleinodien etc. Jedoch sind sie verhalten, das Gold und Silber auf Verlangen der Münze zur Prägung zu geben. Ferner mit Victualien: Salz, Butter, Käse, Schmalz, Heeringe, Bücklinge, Stockfisch, Lachs, Essig, Gewürz, Erbsen, Linsen, Hirse, Reis, Weissmehl, Kraut, Zwiebeln, Knoblauch, grünes und gedörrtes Obst und andere Gartengewächse. — Dieses dürfen sie jedoch blos in ihren Häusern und nicht in einem öffentlichen Laden verkaufen. Auch der Handel mit Vieh ist gestattet, und ist es den „eingesessenen" Juden in Worms gestattet, wie ehedem eine Kuh auf die Weide zu schicken, wofür ein Entgeld zu leisten ist.

An Sonn- und christlichen Feiertagen sollen die Juden ihre Todten im Sommer um 4 Uhr, im Winter um 3 Uhr Nachmittags beerdigen.

Im Sommer und Winter dürfen die Juden ausserhalb des Ghetto sein von Morgens, wenn die Glocken läuten, bis zum Abendläuten.

Diese Stätigkeit ist norm- und massgebend geworden; sämmtliche nachfolgende deutsche Kaiser bis auf Franz II. haben sie in derselben Form gegeben. Joseph II. hat die Erlaubniss hinzugefügt, dass die Juden selbstständig ihren Rabbiner und ihren Vorstand wählen dürfen. Die Gemeinde erhielt in solcher Weise das wichtigste Recht, das ihr in vollem Masse zusteht, welches ihr durch den Bischof Emerich entzogen wurde, wieder. Wir setzen vor-

aus, dass die Praxis anders war, als es das Gesetz vorschrieb, und gewiss haben die Gemeindemitglieder nicht ohne Theilnahme der Wahl gefolgt. Wenn wir mit Recht glauben dürfen, dass das jüdische Gesetz zu jener Zeit nicht blos als Literaturgegenstand vorhanden war, sondern practisch Geltung hatte, und lebendig im Volke war, so konnten im Vorhinein auch nur diejenigen gewählt werden, bei denen man voraussetzen konnte, dass sie sich der Zustimmung der Gemeinde erfreuen.

Mit der Zeit haben sich die Ansichten der Wormser Bürgerschaft geändert; sie kamen zur Einsicht, dass dieses Element nicht gänzlich zu verwerfen sei; insbesondere aber erschien es ihnen practisch, die Geldmittel der Juden zu benutzen. Während sie bisher stets darnach gestrebt, die Juden von Worms zu entfernen, bitten sie nun, dass der Kaiser die Juden von Opferpfennig und Kronsteuer befreie, da die Juden ihre Leibeigenen sind, und berufen sich wieder auf die Schenkungsurkunde von Karl IV. Sie unterstützen darin die Juden, denn diese finden es ebenfalls unerschwinglich, dreifache Steuern, dem Kaiser, der Stadt und dem Bischof fürder zahlen zu können (Beilage XXVI).

Endlich im Jahre 1699 haben die Bürger von Worms ihr Werk gekrönt. Sie schliessen mit den Juden neuerdings einen Vertrag, und zwar geschah dieses, nachdem Worms von einer Feuersbrunst heimgesucht wurde und sich die Nothwendigkeit herausstellte, die Stadt wieder aufzubauen. Die Vorsteher der Juden, welche diesen Vertrag mit den Bürgern zu Worms abschlossen, hiessen: David zur Pulverflasche, Lois zum halben Mandel, Isac zum grünen Hut und Aron zur goldenen Gans. Folgende Punkte werden festgestellt (Beilage XXVII):

1. Der Rath giebt seine Ansprüche wegen Einquartierung auf und die Judenschaft verzichtet auf ihre Forderungen an die Stadt.

2. Der Magistrat hebt die Leibeigenschaft der Juden auf. Von nun an dürfen sie in ihren Schriften zeichnen: unterthänigst gehorsambste Juden oder Schutzverwandte oder Hintersassen.

3. Die Juden dürfen Häuser bauen und sind diese zehn Jahre steuerfrei.

4. Die Judensteuern sollen ermässigt werden, wofür aber die Juden versprechen, stets der Stadt Worms treubleiben zu wollen und von Kaiser zu Kaiser sich dieses confirmiren zu lassen. Die Rechte des Bischofs sollen jedoch ungekränkt bleiben.

5. Die Juden versprechen, in mehreren Raten der Stadt Worms 1200 Fl. zu geben, und überdies jährlich zu Pfingsten 60 Fl.[1])

Ausserdem zahlten die Juden zu Worms dem Kaiser jährlich 50 Fl. als Cronsteuer und Opferpfennig[2]) (Beilage XXVIII).

Das neunzehnte Jahrhundert stellte neue Grundlagen auf, die wir hier weiter keiner Erörterung unterziehen.

Wir haben vier Jahrhunderte, wenn auch nur in den äussersten Umrissen gezeichnet, unseren Lesern vorgeführt. Die Thränenfluth, die von jammernden Vätern, von herumirrenden Müttern, von verlassenen Waisen vergossen wurde; die Ströme von Blut, die in dieser Stadt geflossen, sie würden hinreichen, alles das zu verlöschen und der Vergessenheit anheimzugeben, was die Privilegien der Juden zu Worms enthalten. Doch „die Weltgeschichte ist das Weltgericht;“ sie flucht nicht wie jener Sänger und lässt den Verbrecher vergessen werden; sie lohnt und straft. Die neue Zeit hat Vieles gesühnt und versöhnt, was die alte und vergangene verschuldete. Wir erwarten aber noch ein weiteres Resultat: Die Geschichte kennt kein Beispiel, dass ein Volk, welches nach allen Ecken und Enden zerstreut ist, welches Jahrhunderte lang die furchtbarste Marter und Qual zu erdulden hatte, dessen Märtyrer zahllos sind, seinen Schwerpunct stets in sich getragen, und so oft es auch zu Boden geworfen wurde,

---

[1]) Vielleicht steht mit diesem Vertrage die Inschrift in der Synagoge in Verbindung, welche Lewyson „Nafschot Zadikim“ S. 108, IV. mittheilt.

[2]) Nummus aureus und aureum coronarium.

sich auf's Neue wieder erhob. Die vertrockneten Knochen erhielten wieder Mark und Saft, sie richteten sich auf und stimmten Gott dem Herrn ein Loblied an. — Welche Macht hat Israel erhalten, welche Kraft hat es vor dem Versinken und vor der Verfallenheit gerettet? — Diese Macht und Kraft übte die jüdische Lehre und der jüdische Glaube. Fügen wir noch hinzu: Der von manchen Seiten verschriene und verketzerte Talmud hat dieses Wunder bewirkt; denn eben in der Zeit, die wir skizzirten, wurde das Studium des Talmud eifrigst gepflegt, und in Worms lebten eine Reihe der vorzüglichsten Celebritäten auf diesem Gebiete. Dieses sittlich bildende Moment des Talmuds muss zur Anerkennung kommen.

Es sei uns noch ein Wort gestattet: Unsere Zeit ist eine andere, das Verhältniss der Monarchen, Bischöfe und Bürger ist heute den Juden gegenüber, abgesehen von dem nexus subditelae, ein anderes als früher; der Jude hat einen erhöheten Grad von Selbstbewusstsein durch das grössere Mass von Bildung erlangt, und in demselben Grade als er sich höher achtet und stellt, kommt man ihm auch in anderer Weise als früher entgegen. Es muss aber gewürdigt werden, dass sämmtliche deutsche Kaiser, die wir zu nennen Gelegenheit hatten, ohne Rücksicht auf ihre Ansichten über Religion und Glauben, sich der Juden annahmen, mit Ausnahme Carl IV. Es war nicht blos, um der Wahrheit die Ehre zu geben, das Gefühl der Menschlichkeit, auch das Motiv der Nützlichkeit war dabei massgebend. Der Grundsatz: Salus reipublicae suprema lex esto, machte es zur gebieterischen Nothwendigkeit, die Juden zu schützen; denn sie waren nützlich. Wenn auch heute die Juden zumeist keine Judensteuer etc. mehr zahlen, so bestehet dieses Motiv noch. Die Speculation, das Feld, welches noch jetzt die Juden cultiviren, denen sich in neuester Zeit Bürger und Adel angeschlossen, ist eine Wünschelruthe, welche die tiefvergrabenen Schätze hebt. Die Bischöfe stehen jetzt fast ausser aller directer Beziehung zu den Juden. Wenn auch da und dort der Versuch gemacht wird, längst verschollene Saz-

zungen, die im Leben nie zur Geltung kamen, wieder zur Geltung zu bringen, so strebt doch der grösste Theil, die Lehren der Menschlichkeit zu verkünden. Zwischen Bürger und Jude hat aber entschieden eine Vereinigung und Verbrüderung stattgefunden, die feindlichen Elemente haben ausgetobt oder sind dem Verlöschen nahe, und in Liebe stehen sie sich zur Seite und fördern das Wohl und das Gedeihen des Staates, in dem sie leben.

(Beilagen folgen.)

Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung und Schluss.)

Die Könige wollten noch in ihrer Todtentracht an ihre vergangene Grösse erinnern. So wurde Herodes auf einer goldenen, mit zahlreichen kostbaren Steinen besetzten Bahre getragen. Decke und Gewandung waren von Purpur. Auf dem Haupte war über dem Diadem die goldene Krone befestigt und in der starren Rechte bemerkte man das königliche Scepter (Jos. Ant. XVII, 9, 3; de bello jud. I, 33, 9).

Das Gesicht der Leiche wurde ursprünglich nur in solchen Fällen, wenn die Gesichtszüge entstellt waren, später in allen Fällen, mit der alleinigen Ausnahme eines Bräutigams, verhüllt (Moëd K. 27a; Semach. c. VIII). Die Leiche lag im Sarge mit aufwärts gewandtem Gesichte, auf die Brust gefalteten Händen und langgestreckten Beinen. Eine abwärts gerichtete, sitzende und zusammengekauerte Lage (קמצון) der Leiche widerstrebte der allgemeinen Sitte[22]). Die Kopfhaare scheint man gewöhnlich abgeschoren zu haben (Moëd K. 8b), von den im Brautstande verstorbenen Mädchen wird dies ausdrücklich bemerkt (Semach. c. VIII). Frauen pflegten ihre Haartouren testamentarisch bestimmten Personen zu vermachen (Arachin 7).

Ausser der Kleidung wurden den Todten nach dem Vorgange der Nachbarvölker verschiedene Gegenstände, die sie

[22]) B. Bath. 73b—74a; b. Nasir 65a; jer. Nasir IX, hal. 3: איזהו מושכב כדרכו רגליו מפושטות וידיו מפושטות — קמצון מהו ראשיהם בצד מרגלותיהם.

während des Lebens gebrauchten: das Dintenzeug, die Schreibfeder, die Schreibtafel und der Schlüssel mitgegeben oder an den Sarg gehängt. Gewöhnlich wurde diese Sitte bei den im Brautstande und kinderlos Verstorbenen beobachtet[23]). Kostbare Schmucksachen und bedeutende Geldsummen mit in's Grab zu legen, scheint ein Prärogativ der königlichen Familien gewesen zu sein. So gab Herodes dem ermordeten Aristobul feine Spezereien und sonstige Kostbarkeiten mit in's Grab (Jos. Ant. XV, 3, 4). Hyrcan entnahm dem Grabe David's, das er geöffnet hatte, drei Tausend Silbertalente (ib. XIII, 8, 4). Herodes, der denselben Versuch machte, fand zwar kein baares Geld, aber bedeutenden Goldschmuck (ib. XVI, 7, 1).

Die Särge, in welchen der Todte der Erde anvertraut wurde, waren entweder von Holz[24]) und zwar meistens Cedernholz[25]) oder von Stein[26]). Die bretternen Särge scheinen sich vorzüglich im Gebrauche erhalten zu haben[27]). Der eherne Sarg, in welchem der Sage nach die Aegypter Joseph's Leiche in den Nil versenkten oder nach einer anderen Version im Labyrinth beisetzten (Sota 13a), reflectirt wohl eher ägyptische als jüdische Zustände. Die Beerdigung in einer einfachen Binsenmatte (מחצלת של קנים) wurde als unehrenhaft angesehen und hatte

---

[23]) סותרים שע"ות של כלות ומגלין פניהם של חתנים ונותנין בריתו וקולמוסו בצדו ואין חוששין משום דרכי אמורי — ותולין מפתחו ופנקסו של מת בארונו של מת מפני עגמת נפש וכשמת שמואל הקטן תלו מפתחו ופנקסו בארונו מפני שלא היה לו בן (Semach. c. VIII). Für das unverständliche בריתו liest Ascheri zu Moëd K. p. III. דיותו וקולמוסו. — In den Grabkammern der alten Aegypter findet man noch heute Schmucksachen und Geschmeide, Schreibzeuge, Ellenstäbe u. s w. (Uhlemann, ägypt. Archäologie S. 330.)

[24]) ארון מנסרים (Moëd K. 8b); ארון של עץ (jer. M. K. I, hal. 5). Der Sarg hiess auch דלוסקמא oder richtiger גלוסקמא, *γλωσσοκομεῖον* (M. K. 24b; Semach. c. III; Targ. jer. zu Gen. 50, 26). Der Deckel des Sarges hiess — nach Raschi's Interpretation zu Sabb. 152b —: גולל, die Seitenwand: דופק. R. Tam (Tos. l. l. s. v. עד שיסחם), hingegen fasst גולל als Grabstein und דופק als die Marksteine des Grabes.

[25]) וקוברין אותו בארזין (jer. M. K. l. l.).

[26]) ארון של אבן (ib.).

[27]) בהוך עץ הגן א"ר לוי רמז לתולדותיו שיהיו נתונין בארונות של עץ (Gen. Rabba c. 19).

nach der Ansicht des Volksglaubens zur Folge, dass der Geist des so Bestatteten an's Grab gebannt war und sich dem Reigen der die Welt unsichtbar durchschwärmenden Geister nicht anschliessen konnte (Berach. 18b). Dass der Sarg mit verschiedenen Zierrrathen, Emblemen, Kronen (Soṭa l. l.) geschmückt war, ist bereits bemerkt worden. Auf den Sarg ausgezeichneter Gelehrten wie R. Huna und frommer, um das Gemeinwohl verdienter Könige wie Chiskija wurde eine Gesetzesrolle gelegt, um den Eifer der Verstorbenen in Erforschung und Bethätigung der Lehre anzudeuten. Diese Sitte wurde später dahin modificirt, dass die Gesetzesrolle der Bahre vorgetragen wurde[28]). Auf den Sarg der im Banne (נדוי) Verstorbenen liess der oberste Gerichtshof durch einen Delegirten einen Stein zur Sühne legen (Ber. 19b; Moëd K. 15b). Die Rabbinen des Mittelalters betrachteten den einmal verhängten Bann durch den Tod erledigt und schafften die talmudische Sitte der Steinigung des Sarges vollständig ab[29]). Ueber den Sarg der im Brautstande Verstorbenen wurden mit allerlei Zierrathen versehene Baldachine gespannt, und überhaupt ihnen zu Ehren ein bedeutender Luxus entfaltet (Semach. c. VIII). Man pflegte den Sarg auch mit Myrtenreisern zu bekränzen (Beza 6a) und die Anwendung von Räucherwerk, ursprünglich auf einzelne Fälle beschränkt, wurde später zur stehenden, bei vornehmen Personen mit verschwenderischem Luxus durchgeführten Sitte (Moëd K. 27b; Ber. 53a; Jos. Ant. XV, 3, 4). Eine Art Libation (זלוף) auf der Bahre den Todten zu Ehren mag auch hie und da üblich gewesen sein (jer. Schekal. II, hal. 7). — Die französischen Juden des Mittelalters pflegten aus dem Tische, der während ihres Lebens Zeuge ihrer Freigebigkeit und Gastfreundschaft gewesen war, ihre Särge zimmern zu lassen[30]). In Spanien (speciell in Gerona) nahm man nach dem Zeugnisse des R. Nissim b. Reuben (XIV. saec.) von dem Gebrauche der Särge Abstand und

---

[28]) קיים זה מה שכתוב בזה, B. Kama 17a; Moëd K. 25a.

[29]) RGA des R. Salomo b. Adereth IV, 229, 265; V. 236; חדושי ר"ן zu Synh. 68a. Beide Autoren berufen sich auf R. Meïr Abulafia.

[30]) Bachya b. Ascher im Pentateuch-Commentar תרומה פ' und im כד הקמח.

bettete den todten Körper ohne jede weitere Hülle unmittelbar in der Erde[31]). Diese auf mystischer Anschauung beruhende Sitte hat sich theilweise bis auf den heutigen Tag erhalten.

Der Leichenzug, der sich vom Hause des Verstorbenen nach dem Gottesacker bewegte, war Gegenstand eingehender Sorgfalt. Man war bemüht, eine wo möglich recht zahlreiche Betheiligung an demselben zu erzielen. Jeder, der dem Zuge begegnete, war verpflichtet, sich demselben anzuschliessen (Berach. 18a). Das hochgehaltene Gesetzesstudium durfte unterbrochen werden, um dem Verstorbenen die letzte Ehre zu geben. Ueberall, wo der Leichenzug vorüberkam, erhoben sich die Zuschauer von ihren Sitzen[32]), um den Todten oder, wie Andere wollen, die leidtragende Begleitung zu ehren[33]). Eine ausreichende Betheiligung fand nach der Ansicht der Alten nur in dem Falle statt, wenn sich der Leichenconduct in Form eines Spalieres vom Trauerhause bis zum Begräbnissorte erstreckte[34]). Die numerische Schätzung der von Rechtswegen dem Zuge sich Anschliessenden auf viele Tausende ist sicherlich nur eine hyperbolische Spielerei.

Der Transport der Leiche war von dem Alter derselben bedingt. Kinder, die vor Ablauf des ersten Monates starben und noch als Embryonen (נפלים) betrachtet wurden, wurden ohne besondere Trauerceremonien und ohne Sarg nach einem, wie es scheint, eigens für sie bestimmten Begräbnissort gebracht[35]).

---

[31]) חדושי ר"ן zu Synh. 46b: .... אבל מפני שאמר הכתוב כי עפר אתה ואל עפר תשוב ואמרו בהגדה שהעפר הוא רפואתו טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש שלא בהפסק וכן מנהגנו בגירונא ובגלילותיה. Dass man in älterer Zeit anders über diesen Punkt dachte, geht aus der Bemerkung in Kohel. Rabba 1, 16: מנוול היית לאחר מיתתך ימים ושלשה ולארון לא הכניסוך ובחבלים גררוך לקבר zur Genüge hervor.

[32]) זקפו קומתן (jer. Sota I, hal. 10; Ber. Rabba c. 100).

[33]) אמר ר' יוכי בי ר' בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינן קיימין אלא מן קומי אילין דגמלין ליה חסד (jer. Bikkur. III, hal. 3).

[34]) מאבולא ועד סיכרא (Kethub. 17a). Ich bin in der Uebersetzung des אבולא der Erklärung des R. Nathan gefolgt, Raschi fasst es als Stadtthor.

[35]) התלוליות — מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן ומוכי שחין זרועותיהן (Keth. 20b). In der gaonäischen Periode war es üblich, Kinder, die

Kinder über einen Monat wurden in einem unter dem Arme getragenen Sarge (דלוסקמא הנטלת באגפים), und die bereits ein volles Jahr überschritten hatten, auf einer Tragbahre (בדלוסקמא ובכתף, מטה) zur Ruhestätte geleitet (Moëd K. 24b; Semach. III, 2). Bei den Erwachsenen wurde ursprünglich ein Unterschied zwischen den minder und mehr Bemittelten gemacht, indem diese in einem Wagen und jene in einer Bahre (דרגש = chald. מטה, ערסא) fortgeschafft wurden; in späterer Zeit wurde allenthalben, ohne Ausnahme, der Wagen (כליבה oder כלוכה[86]) angewandt (Moëd K. 27b). Die Todtenbahre, die wohl in den meisten Fällen aus Holz gezimmert war, war bei fürstlichen Personen aus dem edelsten Metall getrieben und reichlich verziert. Der König Chiskija liess der Legende nach seinen Vater, zur Sühne für dessen sündenreiches Leben, auf einem schmucklosen Feldbette (מטה של חבלים, Berach. 10b) zu Grabe tragen. Die Träger der Bahre, die ohne Fussbekleidung einhergingen (Maimuni אבל ה' IV, 3), wechselten, um Vielen die Betheiligung an diesem Liebesdienste zu ermöglichen, öfter ab (Berach. 17b). Die Bahre wurde zu diesem Behufe inmitten der Strasse niedergestellt, und Klagelieder füllten die Pausen aus. Die Unter-

---

wenige Tage nach der Geburt starben, auf dem Grabe zu beschneiden und ihnen einen Namen beizulegen (R. Nachschon Gaon bei Ascheri Moëd K. p. III, § 88).

[86]) Die Lesearten schwanken zwischen כליבה und כליכה (vergl. Tosaph. zu Moëd K. 27b 3. v. בכליכה). Ich ziehe die Leseart des Aruch כלוכה allen anderen vor und glaube, dass כלוכה durch den Wechsel der liquida aus carruca = Wagen, entstanden ist — ein Fremdwort, das auch sonst häufig in den Midraschim vorkommt, z. B. Schir hasch. R. 4, 7: כאלין סביא דליח אינן יכולין מטענין בכל קריקה. An verschiedenen Stellen des Midrasch, z. B. Gen. R. c. 8 wird das Wort קרונין als Bezeichnung eines Handwagens gebraucht. R. Nathan hat an allen diesen Stellen die Leseart קרוכין. Vgl. Aruch s. v. קרכין. — Die Erklärung des דרגש durch ערסא דגדא (Moëd K. 27a und Parlst) erinnert an die heidnischen lectisternia. — Der Todtenwagen hatte hervorragende Enden (קרן של כליכה, Para XII, 9), an welche die Bahre befestigt wurde (vgl. Aruch s. v. קרן 1). Winer (bibl. Realwörterbuch, dritte Aufl. II, 16), dessen Erklärungen rabbinischer Stellen leider in den meisten Fällen verfehlt sind, übersetzt קרן של כליכה durch „Hörner an Todtenbahren!"

brechung des Leichenzuges war jedoch bei männlichen Leichen an bestimmten Tagen, bei weiblichen überhaupt nicht zulässig (Moëd K. 27a). Die Todtenbahre bildete die Grenzscheide zwischen den beiden Geschlechtern. In einigen Gegenden gingen, wie bei den Griechen[37]), die Männer der Bahre voran und die Frauen folgten derselben, in anderen wurde das entgegengesetzte Verfahren beobachtet; in den meisten Fällen gestattete man den Frauen den Vortritt, und zwar aus einem Grunde, der, wenn er ihnen bekannt war, sie nicht sonderlich erbaut haben mag[38]). Aus einem ähnlichen, für die Frauen ebenfalls nicht sehr schmeichelhaften Grunde[39]) gingen dieselben in gesonderten Schaaren vom Leichenzuge nach Hause, und es war mehr als eine blosse Forderung des Anstandes, dass ihnen bei dieser Gelegenheit Männer nicht in den Weg kommen durften.

Bei den Leichenbegängnissen gekrönter Häupter und überhaupt vornehmer Personen kam noch manche besondere Sitte zur Anwendung. Man verbrannte — wie ausdrücklich bemerkt wird, nach dem Vorbilde der Nachbarvölker — die Geräthschaften, deren sie sich vorzugsweise im Leben bedienten, man lähmte ihre Reitpferde u. s. w. — Zu Ehren des verstorbenen R. Gamaliel des Aelteren errichtete der Proselyte Onkelos einen Scheiterhaufen, dessen Kosten sich auf siebenzig tyrische Minen beliefen (Synh. 52b; Ab. Sara 8a, 11a). Auch in anderen Beziehungen wurde bei königlichen Beerdigungen ein ausserordentlicher Pomp entfaltet. Bei der Bestattung des Königs Chiskija sollen viele Tausende (36,000?) Krieger in vollständiger Waffenrüstung ausgerückt sein[40]), und die ganze Strecke vom Trauerhause[41])

---

[37]) Herrmann, griech. Antiquitäten III, § 39, A. 26.

[38]) jer. Synh. p. II. und Gen. Rabba c. 17: מ"ד הנשים תחלה מפני שגרמו מיתה לעולם.

[39]) מפני שמלאך המות מרקד ובא לפניהן (Berach. 51b).

[40]) B. Kama 17a. Ich halte mich in der Erklärung der חלוצי כתף an den biblischen Sprachgebrauch. Raschi's Erklärung: שקרעו בגדיהם עד שנראו כתפיהם ist ebenfalls zulässig. Auch von den Aegyptern berichtet Herodot (II, 85), dass sie bei eintretenden Trauerfällen aufgeschürzt (ἐπεζωσμένοι) und mit blossem Busen sich zerschlagen und in der Stadt umherziehen.

[41]) Das Trauerhaus heisst בית אבלא oder בית קצופה. Vgl. Midr

bis zum Erbbegräbniss der davidischen Familie wurde mit Tapeten (טפטיות) belegt (Echa Rabba, Einl. § 25). Der kostbar verzierte Sarg des Herodes wurde nach der Schilderung bei Josephus (Ant. XVII, 9, 3; de bello jud. I, 33, 9) von den Söhnen und nächsten Anverwandten getragen — wie es überhaupt allgemeine Sitte war, dass die Angehörigen und Freunde des Verblichenen zunächst zu den letzten Liebesdiensten zugezogen wurden[42]) —; diesen folgten die nach Nationalitäten und Regimentern gesonderten Kriegsmannschaften in voller Rüstung und unter Anführung der Generäle und Centurionen. Den Schluss bildeten fünfhundert Räucherwerk tragende Diener. Bei der Beerdigung eines Mitgliedes der königlichen Familie folgte der König selbst nur selten dem Leichenzuge; in der Regel zog er sich bei dieser Gelegenheit in seine Gemächer zurück (Synh. 20a).

Ein unumgängliches Zubehör des Leichenzuges bildeten ausser den Fackeln (נר של מתים Berach. 53a) und der feierlichen von Posaunen[43]) und Flöten (חלילין) zusammengesetzten Musik die Naenien der bestellten Klageleute. Das bezahlte Jammern scheint jedoch hier nicht, wie bei den Römern, das ausschliessliche Monopol der praeficae gewesen zu sein, man findet im Gegentheil sehr oft den Klagemann (ספדן) angeführt. Zwei Flöten und ein Klageweib (מקוננת) bildeten das gesetzliche Minimum der Vocal- und Instrumentalbegleitung bei Leichenbegängnissen (Keth. 46b). In Galiläa war den Klageleuten ihre Stellung im Zuge vor, in Judäa hinter der Bahre angewiesen[44]).

Cant. C. 8, 2: אית אתרין צוחין לבית אבל בית קצופה und Midr. Psalm 106, 16: אית אתרין דקרין לאבלא קיצפא.

[42]) R. Jehuda hanasi verordnete letztwillig: מי שנטפל בי בחיי יטפל בי במותי (jer. Kilaïm 1. 1.).

[43]) שפורא דשכבא, שפורא (Kethub. 17a; Moëd K. 27b). Die hyperbolische Anzahl der von Rechtswegen mitwirkenden Musikanten ist nicht streng zu urgiren.

[44]) Sabb. 153a. Was in dem talmudischen Bericht von Galiläa und Judäa, wird in Semach. III, 6 von Jerusalem und Juda ausgesagt. Die an letzter Stelle versuchte Motivirung, dass die Jerusalemer in ihren Leichenreden sich auf die wirklichen Verdienste des Todten beschränkten, während die Judäer hyperbolische Lobeserhebungen nicht scheuten, rührt offenbar aus einer späteren Zeit her, in welcher der ursprüngliche Brauch bereits aus dem Leben geschwunden war.

Das Geschäft der Klageleute war ein ziemlich complicirtes. Sie forderten klagend die Leute zur Trauer auf (משמעין) und ergingen sich in Lobpreisungen der Todten (משננין את מעשיו, Semach. I, 6), wobei sie sich die Brust zerschlugen, durch Hand- und Fussbewegungen ihren Schmerz ausdrückten[45]), und bald im Chore, bald recitativisch das Klagelied anstimmten[46]).

Neben den Klageliedern (קנים ונהי, jer. Moëd K. I, 5) kamen noch Leichenreden zur Geltung, die, wie aus den vorhandenen Fragmenten hervorgeht, nur bei angesehenen Personen gehalten wurden, während man für Leute gewöhnlichen Schlages eine Art gemeinschaftlicher Gedächtnissfeier veranstaltete[47]). Ueber die Bedeutung der Leichenrede waren die Ansichten getheilt. Einige erblickten in ihr eine Beruhigung für die Hinterbliebenen, Andere eine Ehrenbezeugung für den Todten. Die letztere Ansicht hatte sich im Laufe der Zeit die meiste Geltung errungen (Synh. 46b) und schliesslich betrachtete man die Leichenrede als einen Spiegel, indem sich Vergangenheit und Zukunft des Verblichenen getreulich reflektirt (Sabb. 153a). Wer einem Biedermanne Worte und Thränen aufrichtiger Trauer widmete, der durfte nach der gangbaren Ansicht der Sündenvergebung gewärtig sein, dessen Thränen würden von Gott gezählt und als Beweise liebevoller Theilnahme in der göttlichen Schatzkammer hinterlegt, wie hingegen der Theilnahmslose, der in das gerechte Lob eines verdienten Mannes nur lässig mit einstimmte, lebendig begraben zu werden verdient (Sabb. 105b). Der Todte, meinte man, hört das ihm gespendete Lob gleichsam im Halbschlafe[48]), bis dass sich der Deckel des Sarges über ihm schliesst oder gar bis zum Beginne der Verwesung (Sabb. 152b), und Rab bat vor seinem Tode ausdrücklich den R. Samuel b. Silath, dass er ihm eine

---

[45]) הספד על לב — טפיח ביד קלוס ברגל (Moëd K. 27b).

[46]) עינוי שכולן עונות כאחת — קנה שאחת מדברת וכלן עונות אחריה (ibid. 28b).

[47]) ולא יעורר על מתו איזהו העירור מזכירתו בין המתים ולא יספידנו איזהו הספד שהוא עושה לו הספד בפני עצמו (jer. M. K. I, hal. 5). — Meg. 28b wird ein Unterschied zwischen הספד של יחיד, der Leichenrede für einen minder bedeutenden Mann, und הספד של רבים, der Leichenrede für eine der Oeffentlichkeit angehörende, hochgestellte Person gemacht.

[48]) שומע המת קלוסו כמתוך החלום (jer. Ab. Sara III, hal. 1).

ergreifende Leichenrede halte, „denn“ — fügte er hinzu — „ich werde zugegen sein und deine Worte mit anhören“ (ib. 153a).

Die Leichenreden wurden wahrscheinlich bei den einzelnen Stationen des Leichenzuges oder in dem der Familie des Verstorbenen gehörenden Klagehause[49]), oder auf dem Gottesacker, zuweilen auch in den Synagogen gehalten (Meg. 28a). Bei dem Leichenzuge des R. Jehuda hanasi nach Beth-Schearim wurden achtzehn Stationen gemacht oder — nach einer anderen Erklärung — hielt die begleitende Menge bei achtzehn Synagogen an, um die daselbst gehaltenen Leichenreden mit anzuhören[50]). R. Seïra hielt einem Gesetzesjünger — und Rafrem seiner eigenen Schwiegertochter die Leichenrede in der Synagoge (Meg. 28b). Es scheint hie und da Sitte gewesen zu sein, dass die Verwandten des Verstorbenen für die demselben geschenkte Theilnahme dem Publikum eine besondere Dankrede hielten. Als die Söhne des R. Akiba starben — erzählt der Talmud (M. K. 21b) — strömte eine grosse Menschenmenge zur Trauerfeier. Nach beendeter Feier bestieg der trauernde Vater die Tribune (עמד על ספסל גדול) und richtete folgende Ansprache an das Volk: „Vernehmet es, israelitische Brüder! Wenn meine Söhne im Brautstande verstorben wären, so hätte die von Euch erwiesene Ehre genügt, um mich zu trösten. Galt Euer Erscheinen etwa nur meiner Stellung? Gibt es ja Viele meines gleichen! Doch ihr dachtet, das Gesetz Gottes ruht in seinem Inneren, und brachtet also der von mir vertretenen Lehre eine Huldigung; wahrlich! Euer Lohn wird zwiefach sein, ziehet heim in Frieden!“

Bruchstücke einzelner Klagelieder und Leichenreden haben sich erhalten. Die Aufforderung zum Miteinstimmen in den Klagegesang lautete in Palästina: „Weinet mit ihm, Ihr, die Ihr betrübten Herzens seid!“ [51]) Die Weiber des durch seine spöttischen Bewohner bekannten Ortes Schechanzib hatten eigene, mitunter schwer verständliche Refrains zu ihren Klageliedern, z. B.: „Verhüllet und bedecket Euch, Ihr Berge, denn er war der Sohn Hoher und Vornehmer“ u. A.[52]). Verständlicher, weil

---

[49]) בית הספד (B. Bath. 100b; Bechor. 52b); מקום הספד (Keth. 84b).

[50]) ואשירוניה תמני עשרי כנישן (jer. Kil. l. l. Vgl. Jefe Mareh z. St.)

[51]) יבכון עמיה כל מרירי לבא (Moëd K. 8b).

[52]) Moëd. K. 28b. Dukes hat dieselben in seiner rabbinischen

an bestimmte Personen anknüpfend und meistens in rein hebräischer Sprache abgefasst, sind die Leichenreden, von denen hier einige Proben gegeben werden sollen:

Dem R. Abina widmete ein Redner, Bar Kipop[53]) folgenden Nachruf: Wenn die Flamme Cedern ergreift, was beginnt die Ysopstaude an der Wand? Würde Livjathan an der Angel heraufgezogen, was steht den Fischen des Sumpfes bevor? Wenn die Angel in reissende Ströme niederfuhr, wie steht's mit dem Wasser der Bäche? (Moëd K. 25b). Demselben R. Abina rief

---

Blumenlese S. 247 ff. zu erklären versucht Zu den daselbst angeführten und erläuterten Grabreden können noch zahlreiche andere Beispiele hinzugefügt werden. — Dem einen der erwähnten Klagerefrains: רהיט ונפיל ואמעברא יוסף יזיף = „er ist rasch hingestürzt und hat für die Ueberfahrt ein Darlehen entnommen," scheint der Gedanke an das *vaĭlov* für den unterirdischen Fährmann [vgl. Uhlemann, aegypt. Archäol. S. 88, 314, 328; Herrmann, griech. Antiqu. III, § 39, 19. Ein Scholion an En Jakob bemerkt zu unserer Stelle: כל ימיו טרח ורץ במרוצה הפעם הזאת צריך לתן מכס לספן להעבירו הנהר oder an die Brücke „Chinvat," „die von Ahura-Mazda geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen." (Avesta, Vendidad farg. XIX, 96; vgl. Vend. XIII, 8; XVIII, 16; Vispered VIII, 5 und 12, und Spiegel's Noten zu den zwei letztangeführten Stellen)] zu Grunde zu liegen. Auch die Araber kennen eine Brücke صِرَاطٌ (Sirât), „feiner als ein Haar und schärfer als ein Schwert, worüber man zum jüngsten Gericht geht" (Rückert, die Makamen des Hariri, zweite Aufl. I, 86; arab. Text bei de Sacy, p. ٣٠., G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache S. 476). Die Scholien zur eilften Makame des Hariri (bei Rückert die neunte, betitelt: Die Grabrede) und der Artikel über Tod, Todtenklage, Begräbniss und Trauer bei Freytag a. a. O. S. 218—224 enthalten lehrreiche Bemerkungen über die Funeralien der Araber.

[53]) Die beiden als Leichenredner zusammengenannten בר קפוף und בר אובא (Jebam. 103a) — denn diese Leseart ist unbedingt der corrumpirten בר קפוק und בר אבין (Moëd K. 25b) vorzuziehen — haben nach der geistreichen Bemerkung Rapaport's (in der Schrift: דברי שלום ואמת) ihrem Stande angepasste Namen, בר קפוף könnte man von קפופא = Pesch. und Targ. für ינשוף durch „Eulenmann" oder „Todtenvogel," und בר אובא durch „Todtenmann" oder „Todtenbeschwörer" wiedergeben.

ein anderer Redner nach: Trauert um die Hinterbliebenen und nicht um den, der der Erde entrückt; — denn er ist zur Ruhe eingegangen, wir sind von Gram geknickt! (ib.). R. Lakisch stimmte den Todtengesang um einen jungen palästinensischen, in der Traditionswissenschaft ausgezeichneten Gelehrten mit folgenden Worten an: Wehe, Palästina ist um einen bedeutenden Mann ärmer geworden! R. Nachman erhob über einen anderen verdienten Gesetzeslehrer die Todtenklage: Ach, der Bücherschrank ist abhanden gekommen! (Meg. 28b). Dem R. Chanina, der am Geburtstage seines erstgeborenen Kindes starb, wurden folgende Worte nachgesandt: Freude wandelte sich in Schmerz, Lust und Trauer begegneten sich, in der Freudenszeit ereilte ihn Betrübniss, und da er begnadet wurde, ging er der Gnade verlustig (Kethub. 104a). Ueber R. Simon b. Zebid's Heimgang wehklagte R. Lewi: Die Besitzthümer dieser Welt, wenn sie abhanden gekommen, lassen sich wieder ersetzen, denn „einen Stollen gibt's für das Silber, einen Schacht, aus dem das Gold zu Tage gefördert wird, das Eisen wird der Erde abgerungen und aus dem Gesteine das Erz heraufgewunden" (Ijob 28, 1—2); aber wenn ein Weiser der Welt entrissen wird, was vermag den Verlust zu ersetzen? „Die Weisheit, wo wird sie gefunden? Wo liegt die Stätte der Einsicht? .... Fürwahr, sie entzieht sich dem Auge des Lebenden!" (ib. 28, 12, 21). Die Brüder Joseph's erschraken, als sie unvermuthet einen Schatz fanden, mit welch grösserem Rechte überfällt uns Schrecken, da wir in dem Verblichenen einen kostbaren Schatz verloren? (jer. Berach. p. II; Ber. Rabba c. 65). — Die Grabrede über R. Chija b. Ada, den Schwestersohn des Bar Kappara, leitete R. Lakisch mit folgender Homilie ein: „Der Freund steigt hinab in seinen Garten zum Gewürzbeete, um in den Gärten umherzustreifen und Rosen zu pflücken" (H. Lied 6, 3). Der Freund ist Gott, der Herr; der Garten, zu dem er herabsteigt: die grosse, weite Welt, in der Israel einem schmal umfriedeten Gewürzbeete gleich duftet, in der die Stätten der Frömmigkeit und Lehre als schattenreiche Lauben hervorragen; die sucht der Herr auf und pflückt die Königinnen des Gartens, die Rosen, die glaubensfreudigen Jünger des Gesetzes (jer. Berach. l. l.; Schir hasch. R. 6, 3). — Am Grabe des kinderlos verstorbenen Samuel hakaton sprachen R. Gamaliel der Aeltere und R. Eleasar b. Asarja: Um Den

ziemt's zu weinen, um Den ziemt's zu trauern! Könige vererben den Nachfolgern ihre Krone, die Reichen hinterlassen den Kindern ihre Schätze, Samuel aber hat auf seinem Heimgange alle Herrlichkeiten mit sich genommen (Semach. c. VIII)[54]).

Der allgemeine Begräbnissplatz lag gewöhnlich mindestens fünfzig Ellen von der Stadt entfernt (B. Bath. 25a; vgl. Luc. 7, 12). Auf trockene und felsige Plätze wurde dabei vorzüglich Rücksicht genommen[55]). Grabstätten auf offener Strasse oder auf Kreuzwegen anzulegen, wie es in Griechenland Brauch war[56]), verbot die Volkssitte (Sabb. 151a und Raschi z. St.). Desto verbreiteter scheint die Beerdigung in Gärten oder in der Nähe derselben gewesen zu sein (vgl. Jebam. 86b; Jos. Ant. X, 4; Joh. 19, 41), und es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Begräbnissplätze mit Rosen und allerlei Gewächsen bepflanzt waren[57]). Man suchte wo möglich jede Störung von den Friedhöfen fernzuhalten und es wurden besondere Vorkehrungen getroffen, um wilde Thiere von den Gräbern[58]) zu verscheuchen und sie an dem Aufwühlen derselben zu verhindern (Erubin 43b). Die Rasen der Gräber zu betreten, betrachtete man als einen Mangel an Pietät. „Weisst du" — sagte R. Chija Rabba zu R. Jonathan, der sich dieses Vergehens schuldig gemacht hatte —

---

[54]) Die gewöhnlichen talmudischen Ausdrücke für „eine Grabrede halten" sind: ספד, מספיד, קשר הספד (Vgl. jer. Joma I, hal. 1: וישבו וקשרו הספדו וגמלו לצדיק חסד und Echa Rabba Einl. § 24: מה לכם (קושרין מספד כענין הזה שורות שורות) und ..... אפטר על (jer. Berach. p. II). An gewissen Tagen durften, damit die festliche Stimmung nicht gestört werde, Leichenreden nicht gehalten werden. Vgl. Sabb. 21b und sonst.

[55]) ואין לך טרשים בכל ארץ ישראל יותר מחברון דקברי ביה שכבי (Sota 34b).

[56]) Herrmann, griech. Antiqn. III, § 40, A. 17.

[57]) Ich folgere die Behauptung im Texte aus der Mischna Taharoth III, 7: חנוך שנמצא בצד בית הקברות השושנים בידו וכו'. Vgl. R. Schimschon's Comment. z. St.

[58]) Das Grab heisst קבר oder auch סכרא = der Verschluss (Keth. 17a). Als Composita von קבר kennt der Talmud einen Fisch: קבר נתא (Ab. Sara 39a) und die Nachteule: בת קבריא (Midr. Esth. f. 83b). Welche Bedeutung קבריאל דמרבי וקבר (Kohel. Rabba 1, 8) habe, ist mir nicht klar.

„weisst du, was die Todten bei deiner That denken: Die uns heute kränken, werden morgen schon hier unten ruhen!“ (jer. Berach. p. II)[59].

Die Friedhöfe wurden, wie noch heute im Orient, fleissig besucht, entweder, um durch den Anblick der Gräber zur Demuth gestimmt, mit desto grösserer Innigkeit beten zu können (Taan. 16a), oder um die Erinnerung an das frühere Zusammenleben mit den Hingeschiedenen in sich wachzurufen und stille Zwiegespräche mit denselben anzuknüpfen. So besuchte Juda b. Tabbai, der als Ab-beth-din einen Justizmord begangen hatte, das Grab des unschuldig Gerichteten (Maccoth 5b; Chag. 16b) und R. Josua, der sich in Betreff einer religiösen Streitfrage in Opposition zu den Schülern Schammai's befand und nachträglich von der Haltlosigkeit seiner eigenen Ansicht überzeugt wurde, schwor auf den Gräbern derselben seinen Irrthum feierlich ab (Chag. 22b). Auf dem Grabe ausgezeichnet Frommer pflegte man auch religiöse Vorträge zu halten (הושיב ישיבה, B. Kama 16b), die bei hervorragenden Gelehrten an dem jedesmal wiederkehrenden Todestage erneut wurden[60]. Andererseits knüpften sich manche abergläubischen Vorstellungen an den Besuch der Friedhöfe. Trotzdem das Uebernachten auf dem Gottesacker allgemein für gefahrbringend gehalten wurde (Nidda 17a) und den dieser Sitte Huldigenden in der öffentlichen Meinung zum „Narren“ stempelte (Chag. 3b), pflegten nichtsdestoweniger Charlatane und Schwärmer, die sich um jeden Preis in geheimnissvollen Rapport mit den Todten setzen und die Zauberlehrlinge spielen wollten (כדי שתשרה עליו רוח הטומאה), derartige Mondscheinbesuche den Geistern abzustatten[61]. Auch

---

[59]) Die Berach. 19b berichtete und der gangbaren Ansicht widersprechende Thatsache: מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים erweist sich eben durch die Einschränkung לקראת מלכי ישראל וכו' als Ausnahmefall.

[60]) Raschi zu Jebam. 122a aus den Responsen der Geonim. — Eine alljährlich wiederkehrende Todtenfeier war auch bei den Parsen und den Christen der ersten Jahrhunderte üblich. Vgl. Spiegel, Avesta II, XLII und die daselbst p. CXXII, Anm. 2 aus Tertullian angeführten Stellen.

[61]) An den אובא טמיא (Sabb. 152b) = דורש אל המתים und an die *δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι* (Matth. 8, 28) soll hier nur erinnert werden.

Quacksalber mögen das Halbdunkel, womit die Phantasie gewöhnlich Friedhöfe umgibt, zu ihren Zwecken ausgebeutet haben, und es ist bekannt, dass der Staub vom Grabe frommer Männer dem Volksglauben als bewährtes Heilmittel gegen das Fieber galt[62]).

Mit der Verbreitung des Islam mehrte sich auch unter den Juden der Aberglaube in dieser Beziehung. Der im zehnten Jahrhundert lebende Karäer Abulsari Sahal b. Mazliach legt eine ganze Musterkarte der götzendienerischen Gebräuche seiner rabbanitischen Zeitgenossen vor: sie sitzen auf den Gräbern, weilen auf den Friedhöfen, beten zu den Todten, legen ihnen Gelübde ab und sprechen: O Jose der Galiläer, heile mich, gib mir Nachkommen! Sie zünden Lichter an, räuchern und tanzen auf den Gräbern der Frommen, und hängen zur Abwendung von Krankheiten Weihegeschenke auf die Friedhofspalmen[63]). — Isaac b. Scheschet (XIV. Jahrh.) berichtet ausdrücklich, dass die spanischen Juden seiner Zeit nach dem Vorgange der Mohammedaner die sieben ersten Trauertage auf den Begräbnissort wallfahrteten. In Saragossa wurden die Leidtragenden in den sieben ersten Trauertagen von der ganzen Volksmenge aus der Synagoge nach Hause geleitet. Unterwe-

---

[62]) קבריה דרב הוו שקלו מניה עפרא לאישתא בת יומא (Synh. 47b). לאישתא תילתא לייתי ..... שבעה עפרי משבעה סוכרי (Sabb. 67a nach der richtigen Leseart im Aruch s. v. סכר 1; unsere Talmudausgaben haben סינרי. Ueber סוכרא vgl. oben Anm. 58). Damit hängt auch die Redensart: מן יהיב לן מעפריה דרב ושמואל ומלתן עיינין (Cholin 68b) zusammen. Der Ausdruck: ומלתן עיינין ist mit der arabischen Phrase مَلَّا عَيْنَهُ zu vergleichen. — In Narbonne kniete gewöhnlich das ganze Publikum nach der Beerdigung auf's Grab nieder, um den Staub desselben zu küssen (כלמו ה' אבל). Dass die Leiche selbst geküsst zu werden pflegte, geht aus Ber Rabba c. 63: גשה נא ושקה לי אמר לו אתה נשקני בקבורה ואין אחר נשקני בקבורה hervor. Im Mittelalter glaubte man, wenn ein Vater eines seiner gestorbenen Kinder küsst, verliere er alle übrigen (Rokeach § 316; מעבר יב"ק p. 90b).

[63]) ואיך אחריש ודרכי עובדי ע"ז בין מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בצוורים ודורשים אל המתים ואומרים יא (يَا) ר' יוסי הגלילי הבטיננו (اَبْطَنَنِي) ומדליקין הנרות על קברי הצדיקים ומקטירין לפניהם על הלבנים וקושרין עקדין על החסר של צדיק לכל מיני חלאים וחותנים על קברי הצדיקים ונודרין להם נדרים וקוראין אליהם ומבקשים מהם לחת להם חפצם (לקוטי Pinsker קדמוניות, Beilagen S. 32. Vgl. Grätz, Gesch. der Juden V, 340).

ges stimmte ein Klageweib den Trauergesang an und begleitete sich selbst mit der Tambourine, während die übrigen Frauen mit einstimmten und in die Hände klatschten[64]).

Ungeachtet man dem Tode die Aufhebung und Nivellirung aller im Leben bestandenen Unterschiede zugestand — das grosse wie das kleine Mass, sagten die Talmudisten, wälzt sich in die Gruft[65]) —, ungeachtet man sogar die von der Religion gezogene Scheidewand fallen liess und nichtjüdischen Leichen neben jüdischen einen Platz gönnte (Gittin 61a), wurde dennoch das Verbrechen weniger zur eigenen Sühne, als zur Warnung für die Ueberlebenden selbst in der letzten Ruhestätte gekennzeichnet. Dem Selbstmörder wurde nur ein Theil der jedem anderen Todten zugestandenen Ehren gegönnt (Semach. II, 1—3). Den Apostaten, der sich feindlich gegen seine Mutterreligion kehrte, traf eine noch grössere Strenge (ib. II, 10). Der anerkannte Bösewicht wurde nicht neben dem bewährten Frommen gebettet (Synh. 47a) — eine Sitte, die später, als man dem Grundsatze: de mortuis nil nisi bene zu huldigen anfing, ganz ausser Gebrauch kam (Menasse b. Israel, נשמת חיים, Abschn. II, § 26). Für die gerichtlich zum Tode Verurtheilten veranstaltete der Gerichtshof eine vorläufige Beerdigung in besonderen, für diese Fälle bestimmten Ruhestätten, aus denen die Angehörigen der Verurtheilten das Knochengerüste nachträglich in's Familienbegräbniss übertragen konnten (Synh. 46a). Ebenso durften die Leichen der in den Zufluchtsstätten verstorbenen unvorsätzlichen Mörder nach dem Tode des Hohenpriesters wieder in die Heimath geschafft werden, während umgekehrt das funus der vor dem Beziehen des Asyls Verstorbenen die Wanderung dahin antreten musste (Maccoth 11b). Die in den Zufluchtsstätten zuständigen Leviten wurden ausserhalb derselben beerdigt, wahrscheinlich um nicht in Gesellschaft von Verbrechern zu ruhen (ib. 12a). Die im Kriege Gefallenen wurden auf dem Schlachtfelde bestattet (Erubin 17a)[66]). An den Tod auf offener See, wo von jeder Beerdigung abgesehen werden musste, wurde mit Schrecken gedacht (Kohel. R. 3, 2).

---

[64]) שו"ת ריב"ש Nr. 158. Ueber einzelne Gebräuche der ägyptischen Juden vgl. Responsen des Maimonides Nr. 84.

[65]) קבא רבא וקבא זוטא מיגנדר ואזיל לשאול (Jebam. 17a).

[66]) Verschiedene bei den Juden des Mittelalters geltende und

Die Verächtlichkeit der Todtengräber war sprichwörtlich. „Aerger als ein Todtengräber“ [67]) galt als stehende Redensart. Nichtsdestoweniger bekennt sich ein angesehener Thannaite, Abba Saul[68]) zu diesem Handwerke (Nidda 24b; Moëd K. 20a).

Dass die Juden auf die würdige Ausstattung der Gräber eine besondere Sorgfalt verwandten, geht aus einer Legende hervor, nach welcher die Nachbarvölker Palästina's, um Nebukadnezar zum Ueberfall des jüdischen Reiches zu bewegen, demselben eine verlockende Schilderung des Landes entwarfen und unter Anderem die Bemerkung machten: Die Grabeshöhlen der Juden sind prächtiger als deine Paläste![69])

Die Bereitung des Grabes während der Lebenszeit, durch vielfache Zeugnisse aus der talmudischen Zeit belegt, hat sich bis auf die späteste Zeit erhalten[70]). — Ursprünglich setzte man die Leichen in Grabkammern[71]) bei, aus denen das Skelett nachträglich in einen Sarg übertragen (jer. Moëd K. I, hal. 5) und in den Knochenhäusern[72]) aufbewahrt wurde. Bei dieser zweiten Beerdigung oder der Knochensammlung (לקוט עצמות) wurde wieder eine Todtenfeier in kleinerem Massstabe mit Trauerreden u. s. w. veranstaltet. Die Pietät erforderte eine vorsichtige Behandlung des Gerippes, das sorgfältig in Leintücher (סדין, Moëd K. 8a) gehüllt oder in festen Geräthen, Schläuchen (דסקיא, Berach. 18a) und dgl. verwahrt, mit Wein und Oel gesalbt und den ägyptischen Mumien gleich durch Binden zusammengehalten[73])

---

grösstentheils auf kabbalistischen Gründen beruhende Vorschriften über die Beerdigung sind in dem Testamente des R. Jehuda hachasid und in Sefer hachasidim erhalten.

[67]) דחפיר וקביר טב מניה (Sabb. 152a).

[68]) Vgl. Frankel דרכי המשנה p. 176—177.

[69]) קברות שלהם מעולין מפלטירין שלך (Synh. 96b).

[70]) Vgl. u. A. שו"ת ריב"ש Nr. 114, wo Amram b. Merwan berichtet: השר זקני דון משה בן שושאן נ"ע חצב קברו וקבר וקנתי אשתו ה' שנים קודם שנפטר.

[71]) מהמורות oder nach der Leseart im Semach. p. XIII: מכמורות.

[72]) בי טמיא = ossuarium, Berach. 6b; Synh. 113a. Vgl. Raschi zur ersten Stelle.

[73]) מרביצים עליהם יין ושמן — האיש כורך ומקשר לאיש וכו' (Semach. XII).

fortgeschafft wurde. Die Gebeine zweier Todten durften nicht zusammengewürfelt werden; auch sollten Kinder das Geschäft der Knochensammlung an den Eltern nicht selbst verrichten, weil, wie Zadok seinem Sohne Eleasar b. Zadok hinterliess, die den Eltern schuldige Ehrfurcht dadurch Einbusse erleiden könnte (Semach. c. XII)[74]).

Die Gräber treten uns bald als gemeinschaftliche Grabeshöhlen, Grüfte, Hypogäen (מערתא, B. Mezia 85b; Nidda 24b; M. K. 17a), bald als ausgemauerte Gräber (קברות) mit seitwärts verlaufenden Nischen[75]) entgegen (Moëd K. 8b), die nach Belieben verlängert oder verkürzt werden konnten (חנוך קברות וכוכין ib.). Die Gräber wurden, um jeder vor dem Gesetze unerlaubten Annäherung und Verunreinigung vorzubeugen, äusserlich durch überkalkte Steine, in denen vielleicht die ersten Spuren der Grabsteine zu suchen sind, gekennzeichnet[76]). Der steinerne Ueberbau des Grabes (נפש), dessen der Talmud an einigen Stellen (Schekalim p. II; Erubin 53a) gedenkt und der nach einer Aeusserung zu schliessen[77]) inwendig hohl war und vielleicht zur Beherbergung der das Grab Besuchenden dienen mochte, scheint keineswegs allgemein im Gebrauch gewesen zu sein, wenigstens erklärte R. Simeon b. Gamaliel, dass die Frommen, deren Thaten alle Denkmäler aufwiegen, solcher Gedenkzeichen nicht bedürfen (Schekal. II, 7; Ber. Rabba c. 82). Aehnliche Ueberbaue waren wohl auch das von Herodes auf das davidische Grab gesetzte Denkmal aus weissen Steinen (Jos. Ant.

---

[74]) Ueber diese Materie vgl. b. Moëd K. 8a; jer. Moëd K. I, hal. 5; jer. Pesach. VIII. hal. 8; jer. Synh. XIII. hal. 11, 12; Semach. c. XII. und XIII. und Ascheri zu M. K. p. I.

[75]) כוכין = كوخ, كاخ, domus fenestra carens.

[76]) ציון קברות, M. K. Mischna I, 1 u. Gemara 5a—6a. Die Ansicht איזהו חנוך קברות ר' יוסי בן נהוראי אומר סדו בסיד (jer. M. K. I, hal. 6) ist ganz vereinzelt. Die *τάφοι κεκονιαμένοι* (Matth. 23, 27, Pesch.: ܡܟܠܣܐ ܡܟܠܣܐ, wo ܟܠܣܐ = calx) erhalten durch die אם — אבנים מצוינות יש סיד ביניהם (M. K. 6a) ihre nähere Erklärung.

[77]) נפשות שיש בהם בית דירה (Erub. l. l.). Raschi zu Erubin 55b glaubt, dass der Ueberbau dem Grabwächter zur Wohnung diente. Andere Erklärungen sind in dem ausgezeichneten, kaum die dürftigste Nachlese übrig lassenden Artikel Zunz' über Grabsteine (zur Gesch. u. Lit. I, 390 ff.) zusammengestellt.

XVI, 7, 1) und das Monument, welches Simon Makkabi seinem Vater und seinen Brüdern errichtete und das aus sieben hochragenden Pyramiden von polirtem Stein zusammengesetzt, mit Waffenrüstungen und allerlei Schnitzwerk verziert, weithin sichtbar war (1. Maccab. 13, 27—29). Der Grabsteine geschieht im Talmud noch keine Erwähnung, es mochte vielleicht bei der Eingangs erwähnten allgemein herrschenden Leichenschänderei den Juden der talmudischen Zeit nicht gerathen erscheinen, die Gräber ihrer Angehörigen durch hochragende Monumente den Späherblicken ihrer Bedrücker auszusetzen; doch lässt die Bemerkung, dass das Lesen der „Schrift auf dem Grabe“[78]) nachtheilig auf das Gedächtniss wirke, auf das Vorhandensein der Epitaphien schliessen.

Man scheute sich nach endgültig vorgenommener Beerdigung, die Leiche, aus welchem Grunde immer, aus einem Grabe in das andere zu übertragen. Eine Ausnahme war nur in dem Falle der Uebertragung eines Todten in's Familienbegräbniss zulässig, „denn es ist dem Menschen angenehm, bei seinen Vätern zu ruhen“[79]). In bereits vollständig gefüllten Friedhöfen gestattete der Gaon R. Hai über der unteren Leichenreihe eine obere anzulegen, doch so, dass zwischen den Reihen eine Erdschichte von einer Elle sich befinde (vgl. שלטי הגבורים zu Alfasi M. K. P. III, p. 293a; Tur Jose Dea 362).

Soweit die Leichenfeierlichkeiten, die wir bis über die letzte auf's Grab geworfene Erdscholle hinaus[80]) verfolgt haben. Die nach vollzogener Beerdigung eintretende Trauer und die daran sich knüpfenden Gebräuche bilden den Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Hier mögen nur noch, um die vorstehende Skizze einigermassen abzurunden, folgende Bemerkungen ihren Platz finden:

Die theilnehmende Menge bildete auf dem Gottesacker ein Spalier (שורה), welches die gewöhnlich in schwarzer Tracht erscheinenden[81]) Leidtragenden durchschritten, um den Trostzuspruch Aller in Empfang zu nehmen. Auf dem Rückwege wurde

---

[78]) כתב שעל גבי הקבר (Horajoth 13b).

[79]) jer. Moëd K. II, hal. 4: ערב הוא לאדם שהוא נטוח אצל אבותיו

[80]) עד זבולא בתרייתא (Berach. 8a).

[81]) Isaac b. Giath bei Ascheri Moëd K. p. III.

an verschiedenen Stellen, mindestens siebenmal (B. Bath. 100b) angehalten (מעמד ומושב), um theils den Verstorbenen zu preisen, theils den Trauernden Worte des Trostes und dem Volke Worte des Dankes zuzurufen[82]). Das Zeichen zum Beginne und zum Abbrechen der Station wurde durch die Formel gegeben: Nehmet Platz, Ihr Edlen! — erhebet Euch, Ihr Edlen![83]). In älterer Zeit veranstaltete die Familie des Verstorbenen dem Volke eine Trauermahlzeit, — eine Sitte, die der Talmud nicht mehr kennt und die, wie Josephus[84]) bemerkt, zur Verarmung vieler Familien beitrug, da sich ihr, trotz der ungeheuren Kosten, Niemand gut entziehen konnte. —

Wir schliessen die vorstehenden Bemerkungen, indem wir den Zuruf, mit welchem die trauernden Begleiter von dem zu Grabe getragenen Freunde sich verabschiedeten, wiederholen: לך בשלום! (M. K. 29a).

Recensionen und Anzeigen.

Jahrbuch für Israeliten. 5622 (1861–62). Herausgegeben von Joseph Wertheimer und Dr. Leopold Kompert. Neue Folge, achter Jahrgang. Wien 1861. S. 209 und XXIV. Kalender.

Das Wertheimer'sche Jahrbuch erweckt bei seinem jedesmaligen Erscheinen ein doppelt angenehmes Gefühl: es bringt den geistigen Genuss, den seine Vorgänger gewährten, in Erinnerung und erfüllt mit heiterer Vorahnung, es werde abermals Treffliches geboten werden. Diese Vorahnung wird auch in dem uns vorliegenden Jahrgange nicht getäuscht: eine kurze Inhaltsanzeige soll auf seinen in mehrfacher Hinsicht dauernden

---

[82]) ברכת אבלים, תנחומי אבלים, ברכת רחבה Meg. 23b, Keth. 8b. Ueber ברכת רחבה vgl. R. Hai Gaon bei Aruch s. v. ברך 1. Eine Probe der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Reden ist Kethub. l. l. erhalten.

[83]) עמדו יקרים עמודו שבו יקרים שבו (B. Bath. l. l. vgl. Raschi zur Stelle).

[84]) De bello jud. 2, 1, 1: ..... *καὶ τὴν ἐπιτάφιον ἐστίασιν πολυτελῆ τῷ πλήθει παρασχὼν ἔθος δὲ τοῦτο παρὰ Ἰουδαίοις πολλοῖς πενίας αἴτιον, διὰ τὸ πλῆθος ἐστιᾶν οὐκ ἄνευ ἀνάγκης, εἰ γὰρ παραλίποι τις οὐχ ὅσιος.*

und über das gewöhnliche Niveau eines Jahrbuches sich erhebenden Werth aufmerksam machen. Der erste Aufsatz „Rückblicke auf das verflossene Jahr, von Joseph Wertheimer“ bringt ein Stück Geschichte, das durch die Begeisterung gehoben wird, mit welcher der neueste Umschwung in den Verhältnissen Israels den Verfasser erfüllt. Er hatte in seiner Darstellung der „Verhältnisse der Juden in Oesterreich“ und in manchen Aufsätzen der früheren Jahrgänge über das Schicksal seiner Glaubensgenossen getrauert: nun erhebt sich sein Herz und „stimmt laut jubelnd in den Hymnus Exod. 15, 9. 10 ein.“ „Wurde die Sprachenverwirrung entsandt — fährt er fort - um den Babelbau zu stören, so lassen jetzt die verschieden Redenden die gleiche Sprache der Gerechtigkeit und Humanität zum Aufbaue der Staaten ertönen. Und Israel, der Stein, den die Bauleute verwarfen, den sie mit Ingrimm und Verachtung von sich stiessen, ist hier und dort Bau- und Eckstein geworden“ (S. 2). Es wird nun über die politischen und socialen Zustände der Juden in fast allen Staaten berichtet; am ausführlichsten verweilt der Verfasser bei Oesterreich, wo die Verhältnisse der Juden eine Umgestaltung gewonnen, die die kühnsten Erwartungen übersteigt. Und man muss mit Bedauern gestehen, dass wie Preussen auf so manchem Gebiete liberaler Institutionen von dem aus seiner Asche zu neuem Leben sich erhebenden Oesterreich überflügelt wird, so bleibt es auch hinter ihm in der Gesetzgebung der Juden zurück. Mancher die Gleichberechtigung aller Confessionen aussprechende Paragraph der Verfassung will nicht in Erfüllung gehen, mancher verrottete Paragraph der früheren Gesetzgebung will nicht ausscheiden, und wenn der Verf. S. 9 klagt „über den Beibehalt der onerösen Eidesformel, während die in Preussen ähnlich zeitgemäss vereinfacht wurde,“ so muss entgegnet werden, dass Preussen auch hier gerade nicht Lorbeeren zu suchen hat: wendet doch der Vaterlandsfreund das Gesicht beschämt ab von der in Preussen üblichen gerichtlichen Eidesleistung der Juden und den hierüber auf dem diesjährigen preuss. Landtage gepflogenen Verhandlungen. — Der Aufsatz deckt der Wahrheit getreu auch manche innere und äussere Gebrechen auf. Sehr interessant ist, was über Galizien gesagt wird; nur dürfte dem Mangel an guten Schulen nicht Indifferentismus, sondern ein ihm ganz entgegengesetztes Motiv zu

Grunde liegen. — Für die politischen Zustände der Juden ausserhalb Oesterreichs sind hier die wichtigsten Notizen niedergelegt. Sehr interessant, und als etwaiger Anknüpfungspunkt an die nachbiblische Geschichte der Juden beachtenswerth, ist die Notiz (S. 44), man habe zu Sacramento in Californien einen Chinesen beobachtet, der an Samstagen sich jeder Arbeit sorgfältig enthielt, weil seine Mutter ihn zur Beobachtung dieses Tages angehalten hatte.

Der zweite Aufsatz „Herder und Mendelssohn, von Dr. M. Kayserling" bringt eine sorgfältige Studie über das Verhältniss dieser beiden Männer zu einander. Mendelssohn und Herder hatten so viele innere Berührungspunkte, ihre Seelen waren in so vieler Hinsicht gleichgestimmt, dass sie nothwendig sich begegnen mussten: hier wie dort die innigste Liebe zur Menschheit, hier wie dort die ausgeprägteste Humanität in ihrem edelsten Sinne, hier wie dort der unersättliche Durst nach Wahrheit. Aber es gab Punkte, in denen sie einander abstiessen. M. war ein ruhiger, besonnener Denker, H. eine poetische Natur und in Idealen lebend; M. sich stets gleichmässig und mit sich abgeschlossen, H. äusseren Eindrücken sich hingebend und daher nicht selten inconsequent, ja sogar launenhaft. Hierzu tritt noch eine, aus dem Verhältnisse Herder's mit Goethe bekannte Schattenseite: Herder's hoher Geist war nicht frei von Neid. Hieraus erklärt sich zur Genüge, dass Herder bei seinem ersten Zusammentreffen mit Mendelssohn zu Pyrmont im Jahre 1744 sich gegen Mendelssohn, für den er in früheren Briefen schwärmt, kalt verhielt. Mendelssohn wurde von dem Grafen von Schaumburg-Lippe, in dessen Umgebung damals Herder lebte, mit grosser, an Verehrung grenzender Zuvorkommenheit aufgenommen; dieses mochte H. nach der gedachten Schattenseite nicht behagen. Sie näherten sich später wieder und H. trat abermals, durch Einflüsse bestimmt, zurück. — K. verfolgt mit der an ihm bekannten Belesenheit und eingehendem Quellenstudium die verschiedenen Phasen des Zusammen- und Auseinandergehens dieser Zierden der deutschen Literatur; und müssen wir auf diese lesenswerthe Studie selbst verweisen. Nur scheint uns die Behauptung K.'s (S. 49) unbegründet: „Herder sei mit seinem Streben und Wollen, seinen Schriften und Werken den Juden fast fremd geblieben." Herder ist jedem

gebildeten Juden nicht nur nicht fremd, sondern es haben viele an seinem Geist und an seinen Schriften sich herangebildet; und wenn etwa die jüngere Generation ihm fern stehet, so trifft dieser Vorwurf nicht den Juden allein. Herder's grosse Ideen sind Gemeingut geworden, und es wird, wie häufig, über dem grossen Werke der Meister vergessen.

Der dritte Aufsatz „Enthüllungen und Streiflichter. Zur Frage der Schulverfassung von Simon Szanto" bespricht mit scharfer und geistreicher Kritik die bisherigen jüd.-österreichischen Schulzustände. Der Verfasser weist nach, was hier durch Massregelung von oben verdorben wurde und noch verdorben wird, wie die Schule durch die Sucht nach Uniformirung, und Lehrer und Schüler in die Zwangsjacke zu pressen, zu der Geist und Aufschwung tödtenden Anstalt werden musste, wie sie es in Oesterreich (hier nicht nur die jüd. Schule) ist. Nur wer je Augenzeuge dieser Zustände war, vermag diese Schilderung ganz zu würdigen; dem Fernstehenden wird es fast unglaublich scheinen, dass „die Fürsorge von oben" den Jugendunterricht heilsam durch die Verordnung zu überwachen vermeinte, es haben die von Privatlehrern unterrichteten Schüler sich jedes Semester vor dem ordentlichen Schullehrer zur Prüfung zu stellen. Natürlich hatte jeder Schüler an den von der väterlich staatlichen Fürsorge mit dieser Prüfung beauftragten öffentlichen Schullehrer für die jedesmalige Semestralprüfung eine Prüfungssteuer zu entrichten; natürlich hing über jedem Privatlehrer jedes Semester das Damoklesschwert, da Alles auf die geäusserte Zufriedenheit des Schullehrers ankam, und was ferner natürlich, der Lehrer trichterte dem Schüler die Lehrgegenstände handwerksmässig ein, damit er ja vor dem examinirenden Herrn Schullehrer bestehe. Was aber noch mehr unnatürlich, das ganze Schulwesen wurde ein Memorir- und Papageiwesen; auch aus den öffentlichen Schulen wich Geist und Verständniss, da gab es eine vorgeschriebene Methode und vorgeschriebene Lehrbücher, da war es nur auf ein Auswendiglernen, auf ein buchstäbliches Nachplappern abgesehen. Selbst auf dem Gebiete des Religionsunterrichts wurde und wird noch an vielen Seiten das Auswendiglernen als mustergültig betrachtet: und die Religion soll Wurzel fassen in dem Herzen des Schülers, soll nicht für die Schule, sondern für das Leben er-

lernt sein! — Hr. Szanto schildert nun in den treffendsten Zügen das in Oesterreich herrschende Beaufsichtigungs-, Deprimirungs- u. Einheitsstreben, das Alles controlirende Uniformirungssystem*); Manches, was dieser Aufsatz über Schulen bringt, verdient auch in nichtösterreichischen jüd. Kreisen Beachtung. Wir heben folgende Stelle heraus: „Die Juden ziehen die schlechtesten christlichen Schulen den besten jüdischen vor. Sie lassen sich Schimpf, Schmach, Hintansetzung gefallen, wenn sie nur die Ehre haben können, dass ihnen Nichtjuden Unehre anthun. In den unteren Volksschulen durchziehet das religiöse Element wie ein rother Faden alle Lehrfächer u. s. w.; thut nichts, die Juden drängen sich dahin! Es bestehen Instructionen, die dem unbefangensten christlichen Lehrer gar bedenkliche Ansichten über Judenkinder erwecken müssen. Thut nichts, die Juden drängen sich dahin! — Warum? Ich mag und will das Warum nicht durchdenken. — Es gibt allerlei Naturen; es gibt Nachtfalter, die just in Feuer und Flamme mit Gier hineinflattern, worin sie gar jämmerlich verkommen.“ Wie viele Eltern in allen Ländern sollten sich dieses gesagt sein lassen!

Der Aufsatz „Juden in österreichischen Strafanstalten von G. Wolf“ bringt sehr interessante statistische Notizen über das Verhältniss der jüdischen Verbrecher in Oesterreich zu denen der Gesammtbevölkerung, sowie über die Arten der Verbrechen. — Es folgt nun „Ehrenhalle österreichischer Juden“ und „Nekrologie“; beide Aufsätze vom Herausgeber. — Ueber „Briefe, die neueste jüdische Literatur betreffend (seit Ende Mai 1860), von Dr. B. Beer“ zu berichten, fühlt der Unterzeichnete sich ausser Stande. Es ist hier der Schwanengesang des seinen Freunden und der Gesammtliteratur so schmerzlich Entrissenen, eines Gelehrten, der Wissen und Herzensgüte in seltenstem Masse verband, und dessen Verlust mit tiefer Betrübniss erfüllt. Begnügen wir uns hier nur zu sagen, dass in diesen tief durchdachten Briefen dasselbe reife, prüfende Urtheil, verbunden mit ungemeiner Milde, wie in den früheren be-

*) Der von oben angestrebten Massregelung schuldet auch Oesterreich wahrscheinlich seine neueste, das Auge beleidigende und bis zur Unkenntniss entstellende Orthographie, wie Filosof, Filosofie, Fysiologie, wol u. dgl.

kannten Briefen hervortritt. Auf die hier in dem ersten Briefe niedergelegte Ansicht über Tradition und Forschung hoffen wir in einer Biographie des Verewigten einzugehen.

„Das S'chus. Eine Geschichte von Dr. Leopold Kompert" zeichnet mit gewohnter psychologischer Meisterschaft einen Spieler und seine Umkehr. Jeder Zug ist durchdacht und will durchdacht sein.

Es folgen nun „Nachträge zu den Rückblicken auf das verflossene Jahr."

Im Interesse des Jahrbuches sehen wir uns noch veranlasst, die Bitte um eine genauere Correctur auszusprechen. Dieser Jahrgang hat eine grosse Zahl sinnentstellender Druckfehler, noch mehr sind die sinnverwirrenden Druckfehler zu bedauern. So S. 108 „und hat sich . . . . durch eine besondere Stiftung für altersschwache Mimen (!)" statt „für altersschwache Wittwen."

Frankel.

Notizen.

Prof. W. Wessely.

Dr. W. Wessely, ausserordentlicher Professor an der Universität zu Prag, wurde zum ordentlichen Professor des Criminalrechts an dieser Universität ernannt. Wann wird es in dem Staate der Intelligenz dahin kommen?

Aus der Vorzeit. Von Dr. Emanuel Hecht, Lehrer.
(Fortsetzung.)

Kinderraub.

In Rom (so lese ich in „Historisches Portefeuille, 12. Stück 1784") meldete sich in diesem Frühjahr ein armer, verhungerter Jude bei dem Cardinal seines Quartiers, um die römisch-katholische Religion anzunehmen. Er wurde mit Freuden aufgenommen, genährt, gekleidet und sein Gedächtniss geübt. Zufälliger Weise erzählte der abtrünnige Israelite, dass er im zweiten Grade mit ihm verwandte Knaben, von 10 bis 13 Jah-

ren, deren Vater schon verstorben, unter seinen alten Glaubensgenossen zurückgelassen habe. Der fromme Eifer des Cardinals fand sich nothgedrungen, zur Rettung dieser armen Seelen alles Mögliche zu thun, und er that's auch wirklich. Durch eine sonderbare Grille sollen in Rom die Kinder ihren Eltern und die Unmündigen ihren Vormündern oder nächsten Anverwandten folgen, wenn eine Religionsveränderung zum Vortheil der römisch-katholischen Religion sich ereignete. Der Aelteste der Judengemeinde empfing also Befehl, die beiden Knaben in's Kloster zu liefern. Er stellte vor, dass diese Knaben bei einem ihrer Anverwandten im ersten Grade sich aufhielten; dass dieser bis jetzt vom Gesetz Moses nicht gewichen sei, und die Knaben also nach allen Rechten in der Religion dieses ihres allernächsten Anverwandten erzogen werden müssten. Der Cardinal, ohne Gründe anzuhören, brauchte Gewalt; die Knaben wurden von ihrer Nation versteckt, allein dadurch wurde die fromme Eminenz nur erbitterter. Er liess gegen 60 andere jüdische Knaben greifen und in finstere Kerker werfen, die Aeltesten der Gemeine im eigentlichsten Sinne foltern und peinigen, bis diese sich endlich gezwungen sahen, die beiden Knaben auszuliefern. Eine schwere Geldstrafe vermehrte die Noth der armen Juden; und ohnerachtet der älteste von den beiden Knaben freimüthig bekannte, dass er niemals einer Religion treubleiben würde, wozu man ihn mit so viel Unmenschlichkeit zwänge, so wurde er doch mit seinem Bruder und Vetter, zur Unterhaltung des römischen Pöbels, öffentlich mit vieler Feierlichkeit getauft. Die römischen Juden haben dies harte Verfahren ihren Brüdern in ganz Europa bekannt gemacht, und Unterstützung gebeten und ersucht, Gutachten über diese Proselytenmacherei selbst bei Christen einzuholen und anzufragen. Ob das Verfahren des Cardinals sich mit den Grundsätzen der christlichen Religion und mit den natürlichen Rechten der Menschheit vereinigen lasse? — Das Schreiben mit der Erzählung des ganzen Vorfalls ist auch an die berlinischen Aeltesten gekommen. — Wir haben also hier ein Seitenstück zu der berüchtigten Mortarageschichte.

Zur Geschichte der Juden in Marocco

aus alter und neuer Zeit.

Von Dr. M. Kayserling.

„Es ist besser, sagten unsere Vorfahren, unter Edom als unter Ismael zu wohnen, und so ist, wie die Erfahrung unserer Nation gelehrt, unsere Gefangenschaft unter den Mahomedanern weit lästiger und unerträglicher als unter den Christen, welche ein gesittetes, vernünftiges und besser policirtes Volk sind. Denn ausser der höheren und edleren Art Juden, welche am Hofe zu Constantinopel leben, wird der grosse Haufe derselben, welcher in anderen Ländern der mahomedanischen Reiche in Afrika zerstreut ist, im höchsten Grade schimpflich und verächtlich behandelt“ [1]).

So berichtet Menasse ben Israel, der eifrige Anwalt der jüdischen Nation, über seine bedrückten afrikanischen Glaubensgenossen im Jahre 1656. Ueber zweihundert Jahre sind seitdem verflossen und, als ob die Zeit im ewigen Stillstand sich befände, Menasse's Worte sind noch heute wahr; die Lage der Juden im maroccanischen Reiche hat sich noch heute um nichts verändert. Mögen auch die Bemühungen des hochherzigen Albert Cohn den erst jüngst schwer Bedrängten wesentliche Hülfe gebracht und bessere, lichtere Zeiten für sie angebahnt haben; sie werden noch jetzt „schimpflich und verächtlich“ behandelt. „Die Juden in Marocco,“ versichert der neueste Besucher dieser barbarischen Gegenden in seinem unlängst erschienenen Reisewerke [2]), „sind den unreinen Thieren

[1]) Menasse ben Israel, Rettung der Juden in Mos. Mendelssohn's ges. Schr. III, 212.

[2]) Narcisse Cotte, Le Maroc contemporain (Paris 1860). S. 136.

gleichgestellt, und wenn die Eingeborenen sie nicht gänzlich vertilgen, so thun sie dieses aus keinem anderen Grunde, als weil sie Nutzen von ihnen ziehen." Die Toleranz ihrer Fürsten besteht einzig darin, dass sie die Juden leben lassen, wie man eine Heerde nützlicher Thiere am Leben lässt. Diese Toleranz ist durch die Nothwendigkeit bedingt; denn wenn die Juden aus dem socialen Leben des maroccanischen Staates schieden, so würde die Gesammtbevölkerung dem äussersten Elende preisgegeben werden. Seit Jahrhunderten sind sie die einzigen, welche, wie Leo Africanus von ihnen rühmt[1]), den verschiedensten Handwerken und Künsten obliegen: Maurer, Schlosser, Goldarbeiter, Metallgiesser, Töpfer, Seidenwirker, ja Maler und Münzer finden sich ausschliesslich unter den Juden[2]). Aus den in üppigem Reichthum dort wachsenden Feigen pressen sie den dem Muselmann unentbehrlichen Mahaya, welcher seiner Vorzüglichkeit wegen auch von dem Europäer geliebt und dem Rum, mit welchem dieses Getränk die meiste Aehnlichkeit hat, vorgezogen wird[3]).

Wie in Deutschland, Spanien und anderen europäischen Ländern während des Mittelalters, wohnen die Juden im maroccanischen Reiche noch jetzt in ihren besonderen Quartieren. Diese engen Gassen, in welchen sie, wilden Thieren gleich, eingepfercht werden, El Millah genannt, sind mit einer Ringmauer umgeben, und auch an manchen Orten, wie in Mogador, mit Batterien und Kanonen besetzt. Jeden Abend mit Sonnenuntergang begeben sie sich in diese elenden, die verschiedensten Krankheiten[4]) erzeugenden Gassen, und erst mit Sonnenaufgang wagen sie sich aus ihrem Verstecke, um ihre in den Stadttheilen belegenen Kaufläden und Werkstätten zu betreten.

---

[1]) Leonis Africani, Africae Descriptio (Tiguri 1559), 70, 90, 92, 120, 124 ff.

[2]) Cotte, l. c. 137.

[3]) Jackson, The Empire of Marocco (Second Edition), 30.

[4]) Besonders sind die Juden Marocco's mit Augenkrankheiten behaftet.

Zu den Judenquartieren stimmt auch die besondere Kleidung, der sie sich hier bedienen müssen. Der Zwang, sich schwarz zu kleiden, hängt mit Auffassung der Farbe in alter Zeit zusammen, welche auch im Islam Raum gewann. Schwarz drückt den Unterworfenen und Besiegten, dem Weiss des Siegers und Herrn gegenüber, aus[1]). Wehe dem Juden, der es wagte, seine Kleidung zu verändern! Der englische Gesandte in Marocco hatte einen jüdischen Dolmetscher, welcher einmal in europäischer Tracht, Scharlach und Gold, von dem Kaiser erblickt wurde. Anfangs hielt dieser ihn für einen Gesandten, als ihm aber später überbracht wurde, dass der vermeinte Ambassadeur ein Jude sei, gab er den Befehl, ihn abzustrafen und ihm die Judenkleider anzulegen. Der Gesandte schritt für den Juden ein und machte geltend, dass dieser in seinem Dienste und unter seinem unmittelbaren Schutze stände, demzufolge auch die Kleidung der englischen Juden tragen dürfe, wobei der Kaiser es auch bewenden liess[2]).

Pferde dürfen sie nicht besteigen und die Friedhöfe der Muselmänner unter schweren Strafen nicht betreten[3]).

Kommen sie in die Nähe einer Moschee, einer Zavuïa (Kapelle), eines Heiligen, so müssen sie ihre Sandalen abziehen und sie so lange in der Hand tragen, bis sie dieselben hinter sich haben. Als ich zu Tanger vor der grossen Moschee vorüberging, erzählt Cotte, schritt ein Jude dahin. Sein Rücken war gebeugt, ängstlich blickte er nach allen Seiten sich um, kaum dass er aufzutreten wagte. Die Strasse war öde, kein Muselmann liess sich blicken. Der arme Mann nahm seinen Weg längs der Mauer und legte seine Sandalen nicht ab. Er hatte aber kaum die Moschee aus dem Gesichte verloren, als aus einer verfallenen Ruine mit der Schnelligkeit eines Adlers Jemand auf ihn zusprang; es war ein Kind, nicht älter als sechs Jahre. Mit unglaublicher Wuth springt dieser

[1]) Ersch-Gruber'sche Encyklopädie, 2. Sect. 27. Bd. S. 236.
[2]) Jackson, l. c. 260 f.
[3]) Cotte, l. c. 138.

junge Beduine an die Kehle des Juden, klammert sich an seinen Bart und schleift ihn mit sich fort. Er entreisst ihm seine Sandalen, versetzt ihm einen Schlag an den Kopf und in's Gesicht, und die That war ausgeführt. Der junge Schurke schäumte vor Wuth, der Jude rührte sich nicht. Ich ergriff den Rasenden und hielt ihn am Arm, um dem Juden Gelegenheit zu geben, in eine kleine Sackgasse zu fliehen. Man denke sich den Zorn des jungen Eiferers! Mit Grinsen sah er mich scharf an und rief mir zu: Allah fluche deinem Vater und dem Bauche deiner Mutter![1])

Unter dem leichtesten Vorwande werden die Jüdinnen durch die Ahrifa, eine besonders mit dieser Function betraute Dame, auf öffentlicher Strasse durchgeprügelt. Sich zur Wehr setzen, ist ihnen unter Todesstrafe verboten, nur durch die Flucht können sie sich den Fäusten dieser gewaltthätigen Menschen entziehen. Cotte sah, wie Kinder von sieben oder acht Jahren kräftige, junge Leute mit Steinen warfen, prügelten, bissen, kratzten; die so misshandelten Personen waren Juden. Sie krümmten sich, sie bemühten sich frei zu kommen; auf ihren Gesichtern las man Todesangst und Schrecken, aber alle ihre Bewegungen verriethen die Vorsicht, ihre Angreifer nicht zu verletzen[2]).

Afrika ist der Erdtheil der Contraste. Wie hier die Natur üppigen Reichthum neben öder Wüste entfaltet, so zeigt sich im Gegensatz zu dieser aller Menschlichkeit hohnsprechenden Behandlung doch auch ein Glanzpunct in der äusseren Stellung der Juden. Nicht allein dass sie zu den reichsten und begütertesten Bewohnern des Landes gehören, sondern aus dieser verachteten Classe treten die Beamten der Krone und die Minister des Kaisers hervor. Sclaven dem Scheine nach, sind sie in Wirklichkeit Herren und Gebieter. Im sechszehnten Jahrhunderte blühten die Palache, die Ruthes am maroccanischen

---

[1]) Cotte, l. c. 139; Jackson, l. c. 45; vgl. auch Romaneli, משא בערב (Berlin 1792), 49.

[2]) Cotte, l. c. 140.

Hofe[1]); „jetzt ist der erste Minister des Kaisers ein Jude, Sumbul“[2]); noch heute bedienen sich die Regenten der Juden bei Erhebung der Zölle, bei den Münzen, in allen Geschäften, welche die Handelsverbindungen betreffen, so wie in den meisten ihrer Unterhandlungen mit europäischen Höfen[3]). Diese einzelnen unter der Masse Bevorzugten sind jedoch nicht im Stande, für ihre gequälten Brüder aufzutreten; sie selbst sinken oft eben so schnell, wie sie die Höhe erklommen haben.

So unerträglich die Lage der Juden, deren Zahl sich in Marocco allein auf über 300,000 beläuft, und so drükkend die Lasten auch sind, welche sie jährlich aufzubringen haben[4]), so hängen sie doch mit seltener Treue an dem Glauben ihrer Väter, wiewohl dieser allein die Ursache ihrer jämmerlichen Stellung ist. Sie trösten sich in stiller Ergebenheit mit einer besseren Zukunft. „Wir sind zerstreut, wir ertragen die Strafe für die Vergehen unserer Väter. Gott hat uns eine Zeit lang verworfen, hat uns eine Zeit lang verdammt unsere Nacken zu beugen, bis dass alle Nationen der Erde über unsere Schultern geschritten sein werden; Gott hat uns aber nicht auf immer verworfen, das wissen wir; einst wird er aus allen Theilen der Welt uns wieder versammeln und wir werden die Herrschaft und die Macht wieder erlangen.“ An der Erfüllung dieser Erwartung richten sie sich auf, so oft die Schwere des Ungemachs über sie einbricht.

Was Wunder, dass die maroccanischen Juden von tiefem Hass und Groll gegen ihre Bedrücker erfüllt sind, und, eingedenk der vielen Beschimpfungen, in der Bitterkeit ihres Gemüths jeden Nichtjuden, ja jeden fremden Juden nicht für ihren Freund halten. Die Knechtschaft liess sie in eine Aengstlichkeit verfallen, aus der nur mildere Behandlung und die Bildung sie retten kann, welche sie von ihren europäischen Brüdern erwarten. Sie sind

[1]) Vgl. mein Menasse ben Israel. Sein Leben und Wirken (Berlin 1861), 78.

[2]) M. Mendelssohn's ges. Schr. III, 213.

[3]) Cotte, l. c. 137.

[4]) Jackson, l. c. 169.

in tiefe Unwissenheit versunken, Aberglauben tritt an Stelle des reinen, lauteren Glaubens, und in ihrer geistigen Verkommenheit bürdeten sie sich Ceremonien auf, welche den frommen Romaneli mit Ekel und Widerwillen erfüllten.

Als Geschäfts- und Umgangssprache bedienen sie sich noch heute des spanischen Idioms als der Sprache des Landes, aus welchem ihre Vorfahren vor Jahrhunderten einwanderten, sie rechnen sich noch heute zu den Sephardim; von dem alten Glanze ihrer spanischen Ahnen, von der alten Liebe zur Wissenschaft, welche diese während ihres Weilens im Heimathslande beseelte, von der Geistesgrösse und dem Adel ist, man kann es nur mit Bedauern sagen, nichts mehr vorhanden.

Welche herrliche Züge hat nicht die Geschichte von den Juden Marocco's aus früherer Zeit verewigt! Mit welchem Entzücken sprechen nicht selbst spanische und portugiesische Schriftsteller von ihrem Edelmuth und ihrer Gastfreundschaft!

Als nach der unglücklichen, überaus blutigen Schlacht an dem kleinen Flusse Macazem, in welcher Sebastian von Portugal die Krone und noch zwei andere Könige mit ihm das Leben verloren, die vornehmen Portugiesen in den maroccanischen Städten als Gefangene weilten, wurden sie von den dort ansässigen Juden mit solcher Liebe und solchem Wohlwollen behandelt, als ob es ihre Verwandten wären. Ein portugiesischer Grande, der sich unter den Gefangenen befand, weiss die Freundschaftsdienste, welche die Juden ihren ehemaligen Landsleuten bewiesen, nicht genug zu rühmen. Weinend kamen ihnen die jüdischen Frauen entgegen, sie beklagten tausendfach, wie Mendoça sich ausdrückt, von der pyrenäischen Halbinsel verbannt zu sein, sie unterhielten sich mit ihnen in der Heimathssprache, es waren fast lauter Spanier und Portugiesen, von denen ihnen noch manche von Lissabon aus bekannt waren, und die Gefangenen fühlten sich bei ihnen so wohl, als ob sie in ihren eigenen Häusern wären[1].

[1]) Hieronymo de Mendoça, Jornada de Africa (Lisboa, Crasbeak, 1607, 4.), 85, 123 a. b.

Ein charakteristischer, weiteren Vermuthungen Raum gebender Moment ist, dass diese portugiesischen Kriegsgefangenen häufig den in der Judenstadt Marocco's liegenden Acker besuchten, auf welchem die Juden ihre Todten bestatteten; er stiess an die Gärten des Kaisers, und dort weilten sie so gern, „lieber als unter den Lebenden wandelten sie auf den Grabhügeln dieser Todten," und wenn dann von Zeit zu Zeit auch die Juden und Jüdinnen dorthin kamen, ihre Abgeschiedenen zu beweinen, so trösteten sie sich gegenseitig und gedachten der früheren Zeiten. Sie nannten sich nicht anders als geliebte Brüder[1]).

Vielleicht aus Dankbarkeit für die Zeichen der Liebe, welche die afrikanischen Juden den portugiesischen Granden an den Tag legten, haben portugiesische Granden einige Thaten der Nachwelt überliefert, welche edel und ruhmvoll genannt zu werden verdienen und dadurch an Glaubwürdigkeit gewinnen, dass gerade Schriftsteller sie erzählen, die sonst alles Gute und Edle von den Juden gern verschweigen. Konnten doch selbst die Mauren es über sich gewinnen, diese Geschichten zum Ruhme der Juden zu erzählen.

Als ein Xarif sich einst in die Nothwendigkeit versetzt sah, zur Unterdrückung ausgebrochener Unruhen zu Felde zu ziehen, und nur wenige Mannschaft aufbringen konnte, ertheilte ihm einer seiner Vertrauten den Rath, zwei- oder dreitausend Juden zu bewaffnen: „an Waffen fehlt es uns nicht, die Juden sind Männer, tapfer und muthig wie wir." Der Xarif ging auf den Vorschlag ein. Nach wenigen Tagen war ein ganzes Regiment, schön und prächtig, gebildet. Der Xarif freute sich bei dem Anblick der dreitausend schlagfertigen Juden, welche gegen den Feind rückten und mit den Mauren vereint als Sieger heimkehrten; er ertheilte ihnen grosses Lob über ihre Leistungen und stellte sie den Mauren als Muster auf, bewilligte ihnen auch noch besondere Privilegien[2]).

---

[1]) Mendoça 123a. [2]) Ibid. 89a. Sebastian de Mesa, Jornada de Africa (Barcelona 1630, 4.), 103.

Damit man aber auch wisse, fährt Mendoça fort, dass dieses Volk, dem so oft Schändliches und Niedriges vorgerückt wird, nicht den Muth und den Edelsinn verloren habe, welche dem Geschlechte in so reichem Masse eigen waren, wollen wir auch von einer ausgezeichneten, ewig denkwürdigen That berichten, welche Juden zu unserem Besten ausgeführt. Als Nuno Fernandez d'Atayde Oberbefehlshaber von Safi war, wurde die Stadt plötzlich von mehr als hunderttausend Mann eingeschlossen. Nuno Fernandez sah sich der grössten Gefahr ausgesetzt. Zwei Juden aus Azamor erhielten hiervon Kunde und nahmen sich vor, dem ihnen befreundeten Landsmann zu Hilfe zu eilen. Isaac Bencemero[1]) und ein gewisser Ismael bemannten auf eigene Kosten zwei Fahrzeuge mit zweihundert Glaubensgenossen und segelten nach Safi ab. Im Dunkel der Nacht verschafften sie sich, ohne von den wachthabenden Posten bemerkt zu werden, Zugang zu der belagerten Stadt. Freudig nahm Nuno Fernandez sie auf, ihren Leistungen verdankte er seine und seines Heeres Rettung[2]).

Aehnliche Beweise der Tapferkeit lieferte Samuel Valenciano, dieser spanische Jude, den die Chronik der Xarifen den tapferen Juden nennt[3]).

---

[1]) Bencemero = בן זמרא.

[2]) Mendoça, l. c. 89a.

[3]) Vgl. meine Die portugiesischen Entdeckungen und Eroberungen u. s. w. in der Monatsschrift, VII. 442. Diese Erzählung berichten Aboas, Nomologia, 305, Menasse ben Israel, Adresse an Cromwell und die englische Republik, s. mein Menasse ben Israel (Berlin 1861), 82 und Barrios, Historia Universal Judayca, nach der Chronik der Xarifen, welche aufzufinden mir erst jetzt gelungen ist. Vgl. Diego de Torres, Histoire des Chérifs et des Royaumes de Maroc, de Fez etc. Traduit de l'Espagnol par M. le duc d'Angoulème le père (Paris 1667), 69. — Gelegentlich die Bemerkung, dass die Schrift: Asso y Rodriguez, Estado de los Judios, welche ich (Geschichte der Juden in Spanien und Portugal, I, 119, 1) in verschiedenen Bibliotheken vergebens suchte, nunmehr auf der hiesigen königlichen Bibliothek vorgefunden wurde; die Abhandlung ist längst in's Deutsche übersetzt und J. Amador de los Rios, dessen Buch jüngst in einer französischen Uebersetzung erschienen, fast vollständig benutzt.

Nach dieser kurzen Episode wenden wir uns der Gegenwart wieder zu; wir wollen noch einer jüdischen Hochzeit in Marocco beiwohnen.

Die Hochzeitsfeierlichkeiten währen bei den afrikanischen Juden sieben Tage und bieten immer einen und denselben theatralischen Anblick, mit dem blossen Unterschiede, dass die Reichen bei dieser Gelegenheit ihren vollen Luxus entfalten.

Wir treten in den Petio, den inneren Hofraum des Hauses, in welchem die Braut wohnt, und finden eine durch Schreien und Toben ihre Freude kundgebende Menge. In einem Winkel hat das Orchester Platz genommen; vier Musikanten erfreuen die Gesellschaft durch Nationalgesänge, und mit welcher Glut! Ihre Augen rollen unter ihren gefalteten Stirnen, und sie scheinen mit Ungestüm den Tönen zu folgen, welche in den weiten Raum verhallen.

Unter ihnen macht sich ein dicker, grün und roth gekleideter Mann bemerkbbar; es ist das der Fürst der Musikbande, ein Muselmann, ein unvergleichlicher Künstler, dessen Vater vor dem Sultan gespielt, und den man zu jedem Feste bittet, das der Pascha gibt. Gegen ein gutes Honorar hat er sich herabgelassen, die jüdische Hochzeit mit seiner Gegenwart zu beehren und die Gäste durch einige Stücke aus seinem Repertorium zu erfreuen. Die besten Teppiche sind ihm unterbreitet, die köstlichsten Erfrischungen werden ihm gereicht. Mit Begeisterung trägt er seine Gesänge vor, er schwebt in höheren Regionen, sein zurückgeworfener Kopf und seine blitzenden Augen scheinen der bewundernden Menge zu sagen: Die Schätze meiner göttlichen Kunst verschwende ich nicht für Euch.

Um den Hofraum herum haben die Freundinnen der Braut Platz genommen, alle in die prächtigsten Gewänder, in Sammt und Seide, gekleidet. Ihr Kopfputz funkelt von Diamanten, Rubinen und Smaragden, kostbare Ohrgehänge fallen auf ihre Schultern, kurz, die blendende Pracht der alten Orientalen entfaltet sich hier. Jede der anwesenden Frauen betritt den Mittelpunkt des aufmerk-

samen Kreises und führt einen Tanz auf, der eben wenig Grazie verräth.

Während der Hochzeitstage sitzt die Braut auf einem Paradebette, von ihren jüngsten Gespielinnen umgeben; stumm, ernst mit gesenktem Blicke, keine ihrer Bewegungen verräth, was in ihrem Innern vorgeht. Endlich wird die junge Braut ihrem zukünftigen Gatten in feierlichem Zuge zugeführt. Man bedeckt sie mit einem langen Schleier, die Freunde des Bräutigams heben sie auf ihren Thron, und der von Fackelschein erhellte Zug setzt sich in Bewegung. Gesänge der Versammelten verherrlichen die Feierlichkeiten, welche noch sieben Tage nach der eigentlichen Trauung fortgesetzt werden[1]).

Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens.

Nach archivalischen Urkunden des k. k. Ministeriums des Aeussern in Wien. Von G. Wolf.

(Fortsetzung.)

Beilage I.

Bischof Emerichs Vertrag, wegen des Judenbischoffs und Rathsleute vnder inen zu setzen, und was dieselben vnder inen nach Jüdischem Recht richten mögen, de An. 1312.

Wir Dechant vndt Capitul gemeiniglich des Thumbstifftes in Wormbs, thun kundt offentlich gegen allermeniglich, Als im verschienen 88. Jahre, der wenigen Zahl ain gemaine Judischheit zu Wormbs bey dem Ehrwürdigen fürsten vndt Herrn Herrn Grauen Bischofen daselbst, vnsern gnedigsten lieben Herrn in einer supplication vnterthenig angesucht, In sonderlicher Betrachtung, das Ihr der Judenbischoff, auch Jedweder so in Ihren Juden Rath gezogen vndt genomen, Ihren etc. vndt so derzeit Regierenden Bischofen zu Wormbs ein sonderlich Aydt leiblich vndt zeitlich leisten vndt schweren in Vermög vndt Crafft eines Vertrages zwischen weilandt Ihren P. T. Vorfahren am Stifft Bischoff Emerichen vndt der Judischait vffgericht, welcher Ver-

[1]) Cotte, l. c. 142 ff.

trag alweg auch, wan ein Judenbischoff vndt Rathmann das Juramente erstatt, darin benantlich angezogen wirdt Vndt damit sie die Juden wissen möchten, was in Demselben Vertrag begriffen, gebeten Ihnen gemainer Judischait, den Inhalt solches Vertrages vnter Ihren P. T. Secret mitzutheilen auch darauff erlanget, das derselbige Ihnen gebetener massen durch Ihr P. T. gnedig ertheilt worden ist, alles nach Aussweisung desselben Ihrer P. T. also darüber aussganges verfertigten vndt vnns fürgezeigten besigelten brieffs, Vndt dann ietzmals obberuerter gemainen Judischait vns ebener gestalt gantz bittlich ersucht vndt eingelangt, Ihnen des obangezogenen Vertrags Inhalts, auch vnter vnseres Thumb Capituls Insiegel mitzutheilen vndt zuzustellen. Das wir darauff solch Ihr begehren (in erwegung mehrgedachter Vertrag mit auch einhelligen Zuthun wissen vndt Verwilligung weilandt vnserer am Stifft vorfahren seligen Dechant vndt Capituls vfgericht vndt durch selbige zugleich mitbesigelt worden) hiermit Ihnen auch nit verweigern noch abschlagen wollen. Vndt lautet hierauff vielgemelter Vertrag von Wortt zu Wortt wie hernach folgett:

Wir Emerich von Gottes gnaden Bischoff zu Wormbs vndt Jacob der Dechant vndt das Capitul gemeiniglich desselben Stiffts zu Wormbs Veriehen vndt thun kundt allen die disen Brieff ansehen oder hören lesen, das eine Zweyung ist gewesen zwischen vns vndt vnseres Stiftes wegen von ainer seiten vndt zwischen dem Rath der Juden vndt der Judischait zu Wormbs anderer seiten, vmb Bischoff vndt Rathsleute vnter den Juden zu setzen, das haben wir mit Recht behalten, das wir der Bischoff vndt vnsere Nachkomen Imermehr sollen seyn Bischoff vndt Rathsleute vnter den Juden, darwider wolten sich die Juden setzen das erbeut sich der Rath von Wormbs vndt die Sechszehn das wir vndt die Juden Jedweder seitt mit ainer Rechten willkür einmütiglich gegangen sein, An fünff Erbare Mann, an Herrn Jacob den Senger vnseres vorgenanten Stiffts, an Herrn Gerharten den Camerer, an Herrn Johan Camerer von Wormbs, Ritter, an Heyllman Holdmunden vndt an Heinrichen zur Ecken, burgern von Wormbs, welchen Beschaidt vndt Satzung sie vns iedweder seiten geben oder mochten, das wir vndt die vorgenanten Juden den beschaidt vndt die Satzung immer statt sollten halten.

Nun haben wir Jacob der Senger, Gerhartt vndt Johann die Camerer, Heylman Holdmundt vndt Heinrich zur Ecke die vorgenante Durch pitt wollen vnseres vorgenanten des Bischoffs, des Dechants des Capitulls, des Stifft von Wormbs vndt auch der Juden von Wormbs vndt dero sachen vnterwunden vndt angenomen vndt seindt darüber gesessen vndt einmütiglich überkomen, ohngezwingt vndt haben dise Satzung vndt Ordnung gemacht vndt gesprochen, die man Jedweder seitt ewiglich vndt vnverbrichlich statt halten soll, alles hernach geschrieben ist.

Zum Ersten das der Juden Rathsleutt mit dem Judenbischoff allwegen zwölff sollen sein vndt nit mehr vndt diese zwölff sollen vnter Ihnen nach Jüdischen Recht richten, als es von Alters herkommen ist, Vnter den zwölff Juden soll vnser Herr der Bischoff von Wormbs, wer dan ein Bischoff ist, einen benennen zu einem Judenbischoff der soll sein lebtag Judenbischoff heissen, doch soll des Judenbischoffs Ambt vnter Ihnen zwölffen vmbgehen, ie zu dem andren, als Ihr gewonheit bissher gewesen ist, vmb das, das sie da bass gerichten mögen, Vnnd wan der Juden Bischoff gestürbt, den vnnser Herr der Bischoff von Wormbs der dan ist vnter den zwölff Rathsleuten vnter den Juden benent zu einem Judenbischoff, der soll geben vnseren Herrn dem Bischoff von Wormbs, der dan Bischoff ist zu Wormbs, zwanzig Pfund Wormser Pfennig, vndt der Judt den er vnter den zwölff Rathsleutten vnter den Juden zu einem Juden Bischoff benennt hatt, soll iber sein Lebtag Judenbischoff heissen vndt sein als vorgeschrieben ist.

Wir fünff Mann haben auch gemacht vndt gesetzt, wann einer vnter den zwölff Juden, die in den Juden Rath sein, abgehet, so sollen die andern Eilff nach der meisten menige einen andern vnbesprochenen Juden der nicht ein besprochener Mann sey der Judischait, vndt nicht ein Kueheim sey, noch ein Drisam, oder ein Walch, benennen zu einem Rathsman, vnsern Herrn den Bischoff von Wormbs, der dan ist, in dem Vierttel Jahr nach der Zeitt, so Ihnen abgangen ist vndt den Juden soll vnser Herr der Bischof von Wormbs, der dan ist, In den Juden Rath sitzen vndt soll Ihnen bestettigen zu handt so er benent würdt, vndt der soll schweren zu handt so Ihn vnser Herr der Bischoff bestettiget, den gewöhnlichen Aydt, den ein Juden Rathsmann schweren soll vndt darzu soll er auch schweren alle

die Articul, die in diesem Brieff beschrieben seindt, ohnzerbrüchlichen stett zu halten vndt zu handt von dem Rathsmann ist der Juden Rath schuldig, vnsern Herrn dem Bischoff von Wormbs 60 Pfund Heller ohnumgenglich zu geben, zu derselben Zeitt so er in den Rath gesetzt würdt.

Wir sprechen auch das die Juden Rathsleutt vmb das benemen als vorgeschrieben ist, der meisten menge vnter Ihnen folgen sollen, vndt anderst vmb kein sach mehr, sie wollen es dann gern thun.

Wir seind auch vberkomen vndt haben gesetzt, were es das die Rathleut vnter den Juden versehen ein Vierttel Jahres, so ain Rath Ambt vnter Ihnen ledig würdt vndt keinen benenten zu einem Rathsman als vorgeschrieben ist, So mag vnnser Herr ain Bischoff von Wormbs ainem andern vnbesprochenen Juden in den Rath setzen der nit sey ein Kueheim oder ein Drysam oder ein Walch, ohne allerhandt widerrede der Juden vndt der soll in den Rath sitzen in allem dem Recht, als andere der Juden Rathsleutt sitzen, gleicher weis als ob sie benannt hetten vndt ist doch der Rath vnter den Juden schuldig vnnserem Herrn dem Bischoff von Wormbs, von dem, den er in den Juden Rath setzet 60 Pfundt heller zu geben, als vorgeschrieben ist. Vndt were es, das denselben oder die, die vnser Herr der Bischoff also in den Rath setzet ainerley ansprach angingen vmb die Einsetzung, der oder die soll der Juden Rath verantwortten mit des Juden Raths Costen vndt Arbeitt.

Wir sprechen auch vndt seind einmütiglich vberkomen were es das da ein Juden Rathambt oder Juden Bisthumb ledig würde in der Zeit so nicht Bischoff were zu Wormbs, das der Juden Rathleutt nach der meisten menge als vorgeschrieben ist, einen vnbesprochenen Juden zu einem Rathsmann benennen sollen, den Capitull des Stiffts von Wormbs oder denen die das Capitull vnter Ihm gesetzt haben, des Bisthumbs guett einzunehmen vndt zu sammeln vndt soll auch das Capitull nach der meisten menge vnter Ihnen oder Jenen die vber das Bisthumbs gesetzt sein, den Juden der Ihnen benennt würde vndt geantworttet zu ainem Rathsmane in den Rath setzen vndt sollen Ihnen bestettigen gleicher weis als ob ein Bischoff zu Wormbs dan were, Vndt solle der Juden Rathsleutt dem Capitul oder Jene die Vber des Bisthumbs guett gesetzt seindt von dem Rechtsman, der

bestettiget wurdt Sechzig Pfundt heller geben, einem künfftigen Herrn Bischoff zu Wormbs zu behalten das Capitul oder Jene die vber des Bisthumbs guett gesetzt sind, sollen den Juden Rath vndt Ihnen der ein Juden Rathsmann würdt, den Juden sicher machen, ehe dan sie das gelt geben, das sie von einem künfftigen Herrn Bischoff zu Wormbs vmb diese sach einer ansprach nimmermehr gehaben, ohne alle geuerde.

Wir die vorgenannten fünff Mann seindt auch einmütiglich vberkomen vndt setzen, were es, das der zwölff Rathsleutt vnter den Juden einer oder mehr von der Stadt führen zu Wormbss vndt andersswo wohnten ein Jahr oder 2 Jahr oder 3 Jahr darumb soll doch Ihr Rathampt nitt ledig sein ob sie in den dreyen Jahren wider zu Wormbs ziehen vndt sesshafft werden. Sein sie aber mehr denn drei Jahr aus, das sie nit sesshafft sein zu Wormbs, so seind die Rathsämbter ledig zu allem dem Recht als ob sie Tott wehren.

Wir sprechen auch auff den dass dise Satzung vndt Ordnung immer stete und vest pleibe vnverbrüchlich das alle Brieff vndt Satzunge die gemacht sindt oder noch möchten werden gemacht, die diese Satzung vndt Ordnung geuerden möchten, das sie sollen Todt sein vndt kein macht haben nun oder hernach.

Wir die vorgenanten fünf Männer sprechen auch vndt seind einmütiglich vberkommen, Auff das, das dise Satzung vndt Ordnung beede von vnsern herrn den Bischoff von Wormbs vndt seinen vndt dem Capitul des vorgenanten Stiffts vndt auch von den Juden ewiglich vndt ganz ohnuerbrüchlichen gehalten werde.

Were es das diser Brieff gebrochen würdt von vnsern Herrn dem Bischoff vndt seinen Stifft oder von den Juden an ainigen seiner stucken, das die Burger vndt die Stadt von Wormbs, wider den die das brechen sollen sein vndt die Jenen die den Brieff stett haben, beholffen sollen sein mit Crafften vndt mit machten, mit guten treuen vndt sol das der Stadt vndt den Burgern an keinen Ihren Ayden nichts schaden, vndt soll vnser Herr der Bischoff Emerich sein Insiegel vndt des Stifft Ihres Capittuls Insiegel vndt die Stadt der Stätte Insiegel an disem Brieff henken zu vnserem Insigel vndt soll auch der Juden Rath von Wormbs sich verbinden vndt behessenen vndt besigeln mit

Ihrer Schrift vnter diesen gegenwertigen Brieff, alle die Articul die vorgeschrieben sein Immer mer stet zu halten.

Wir Emerich der Bischoff von Wormbs henken vnser Insiegel an disen Brieff zu einer vrkundt in einem gezeugniss.

Wir Jacob der Dechant vndt das Capitull gemeiniglich des Stiffts v. Wormbs henken vnseres Capitulls Insiegel an diesen Brieff zu einer ewigen vrkundt aller der Vorwortten.

Wir der Rath vndt die Burger gemeiniglich von Wormbs, Durch pitt wollen, vnseres vorgenanten Herrn des Bischoffs vndt des Capitulls vndt der Juden von Wormbs henken vnnser Stadt-Insiegel an diesen Brieff zu einem gezeugniss.

Vndt wir Jacob der Senger, Gerhardt Camerer vndt Johan der Camerer, heilman holdtmundt vndt heinrich zur Ecke die vorgenant war wir diese Satzung vndt Ordnung gemacht haben vndt gesetzt, henken auch vnser Insigel an disen Brieff. Der ist geben an S. Jacobs Tag, da man zahltt von Christi geburtt dreyzehn hundertt Jahr vndt darnach in den 12 J.

(Darnach waren geschrieben vier Linien in hebräisch.)

Dass zur Vrkundt vndt gezeugnus, abgeschrieben Ding vor vnns vndt vnsere Nachkomen am Stifft zu besagen vndt von Jedweder seits ewiglich vndt vnuerbrüchlich statt zu halten, haben wir vnnseres Capitulls gross Insigel an disen Brieff gehenckt.

Geben vndt geschehen zu Wormbs d. 26. Aprilis Als man zahllt Taus. fünffhundert Neunzig vndt Ain Jahr.

Beilage II.

Die Juden in Worms können nicht weiter als Lehen gegeben werden.

Wir Wenzelslaws vonn gottes gnaden Röm. Könnig zu allen Zeitten mehrer desz Reichs vndt Könnig zu Beheim bekenen vndt thuen khundt offentlich mit diessem Brieff allen denn die In sehen oder hören, lesen, das Vor Vnnss khommen sind die Burger vonn Wormss Vnnser vndt des Reyches lieben getreuen vndt badden vnnss mit vleiss, dass wir In Alss ein Römischer König einen Brief der Inen von den Allerdurchleuchtesten fürsten vndt Herrn Herrn Karlen Röm. Kaiser Vnseren lieben Herrn vndt Vater Vber etlich Ire freiheit vndt gnad gegeben war, zu

bestetten, Verneuern vndt Confirmiren genedigklich geruhen der von Wortt zu Wortt lautet Als hernach geschrieben steet:

Wir Karl von Gottes Gnaden Römischer Kaiser, zu Allen Zeitten mehrer dess Reychs vnd König zu Beheim Embieten allen vnnsern vndt des Reichs getrewen Vnnsere huld vndt alles gut. Wann es Königliche gewalt zugehört jegliches Demutiges getrewen dess Reichs nach Stettigkeit Ir trewen vndt Diensten mit wirdigen ehren vndt gaben von anndern leuthen Iren nutzen vndt gemacht mit Königlicher miltigker Bedenkhen, hierumb so han wir nit vergessen der Weysen ludt der Burger zu Worms Vnndt hann angesehen gantze treue vndt Stettigkeit, die sie alle Zeit zu dem Reiche one Vnderlass han gehabt vndt han mildiklich gemerkt Iren dienst den sie hann gethan vndt furbass nutzlich thun mögen, dem Reiche vff dass **sie desto fridlicher mugent setzen.** Darumb so haben wir Denselben Burgern zu Wormbs die Juden vndt Judischhait zu Wormbs mit Iren leib vndt gut vndt mit allem nutz vndt Rechten gesucht vndt vngesucht die wir vndt vnsere Vorfaren an dem Reich, Röm. Kaiser vndt Konnig an denn Juden vndt Judischheit zu Wormbs bissher gehabt hann oder fürbass haben mögen mit gewicht oder ohne gewicht vergifft vndt vergeben. Gheben vndt gifften an disem Brieff vnwiderrufflichen, also dass die Statt vndt die Burger zu Wormbss mögen thun vndt lassen brauchen vndt büssen alss mit Irem gute nun vndt Allwegen ohne Allem vnsern Zorn vndt Widerrede, Also doch dass die Juden vndt die Judischeit zu Wormbss sollen Reichen vndt geben die Lehen vndt die Vorsatzung die Jetzund vff Ine steet, Alle den, den sie es von Recht reichen vndt geben soll. **Auch versprechen wir, dass wir fürbass mer niemand zu leehen sollen vff den Juden vndt vff die Judischheit zu Wormbs vber die lehen die jetzunder auf Innen steet.** Wir geloben auch dass wir denn ehegenanten Juden vndt Judischheit fürbass mehr niemanden geben vndt versetzen sollen, wann wir sie der vorgeschriebenen Burgern vndt der Statt zu Worms vergifft vndt geben han als vorgeschrieben steet, hierumb so soll niemand vndstehen diessen Brieff zu überfaren, oder widder diesse gnad vndt gabe freuentlichen zu handeln. Wer dass thette, der soll wissen, dass ehr In Vnnsere Vngnad vndt Inn Vnnsern Zorn verfallen war. Vnnd zu Vrkhundt vndt ewigen festigkeit der vorgeschriebenen Ding so hanndt wir vnnser Kö-

nigliches Innsiegl ann diesen Brieff gehenkt der wardt geben zu Speier des nechsten freittags vor dem 12. tage In dem Jare da man zellt nach gottes gepurt Thausendt dreyhundert vnd 49 Jahr In dem anderten Jar Vnnseres Königreiches[1]).

Dess haben wir Anngesehen manigfaltigen Diensts vndt treue die vnnsere ehegenandten Vatter vndt Herrn vnnss vndt den Reiche die Ehegenannden Burger offt williglich nutzlichen vndt treulichen erzeigtt haben vndt noch thun sollen vndt mögen Inn kunfftigen Zeitten vndt haben mit wolbedachtem mute, rechten wissen Römischer Königlicher Macht vonn sonndern Gnaden den ehegenannden Vnnsern Burgern vndt In Statt solcher ehegenandten Brieff befestiget, bestetigen, Verneuern vndt Confirmiren, Bestetten, verneuern vndt Confirmiren In dar mit Crafft diss Brieffs In Aller dem masse alss ehr davon von Wortten zu Wortten begriffen ist, vndt meynen vndt wollen sie ewigklich dabey bleyben lassen, vndt sie derzu schutzen, schirmen vndt dabey behalten vndt gebietten davon allen fürsten geistlichen vndt weltlichen, Grauen, freien herrn, Dienstleuten, Rittern, Knechten, Gemeinschafften der Statt vndt allen andern Vnnsern vndt des Reichs Vndthanen vndt getrewen Ernstlich vndt vestiglich, dass sie alle die ehegenanden Burger vndt Statt zu Wormbs in solchen ehegenannten etc. totaliter ut intra precendentj[2]).

Beilage III.

Super bonis Judaeorum.

Wir Karl von Gottes Gnaden Römischer König zu allen Zeitten mehrer dess Reichs vndt König zu Beheim. Bekhennen vnns offentlichen ann diesen Brieue vndt thun kundt allen den die Im Immer sehend oder hörendt lesenn, dass wir Vns sollich Dienst denn die erbaren wysen lude des Raths vndt die Burger zu Wormbss vnnsere liebe getreuen Vnnss vndt dem Ryche, diess vndt mannigfaltiglichen gethan haben vndt auch fürbass zuthun mögent vndt auch umb solliche grossen kendtlichen scha-

[1]) Kaiser Maxmilian bestätigt, Augsburg 7. July 1500, obigen Brief von Kaiser Karl.

admand. dni Reg. pp.
Bertoldus Archips Magunta
Archi Cancellario.

[2]) Sine dato.

den die sie in Demselben der weisse gelitten habend. Darumb wir sie billichen hinwidder lieben vndt ehren sollen, vff solliches geschieht als Inn Ir Statt Zu Wormss geschehen ist an denn Juden vndt der Judischheit zu Wormss die mit ein ander verbrant vndt vorgegangen sind beide ann leib vndt an guett daran dieselbe Statt vndt Burger grosslich geschedigen sind, on Ir schuldt alss wir dess wol verhort vndt vernommen haben, Vff dieselben geschieht vndt gerade vndt auch vff alles dass gut dass Ir denselben Burgern von Wormbss In dem Brannde vndt nach dem Brannde worden war oder noch werden mochte. Es sey ligende oder farende verziehen habende vndt vorzyhene luttenliche (ewentlichen?) ewiglichen vndt einfeltiglichen Ann diesen gegenwertigen Brieffe Vnd vnnss vndt alle Vnnsere Nachkhommen Alss dass wir oder Jemandt anderer darumb nimmer Ansprach noch Vorderung ann sie gehaben sollen mit gericht oder one gericht nun oder hernach ewiglichen In dhain Weyse ohne geuerde. Vnnd darzu wann wir woll wissen dass sie Ihren grossen schaden damit doch nit ergetzt. mögend werden, So hann wir vonn Vnnseren königlichen gewalt, von vnnss vndt alle vnnsere Nachkhomen denselben Burgern vndt der Statt vndt der Gemeinde gewynklich zu Wormbss Zu Ir Statt nutze geben vndt geben mir Diesen Brieff die Juden heusser, hoff stett, boden vndt Pawe vndt alles das derselben Judischeit In Wormbss gewinklichen oder sonnderlichen Zugehört wie die gutt jemandt sind In der Statt vndt In der Vorstatt zu Wormbss gelegen, Also dass sie denselben Burger vndt die Statt zu Wormbss daran Ihre Statt nutze gewiniklich vndt furwenden sollen vndt mögent. Vnnd mit denselben gutt thunn vndt lassen nach allen Iren Willen ohne alle Irrungen vndt widderrede vnnserer vndt eines Jeglichen one alle geuerde. Darzu wollen wir auch, dass Inen die Brieff, die wir In vormalls gegeben hanndt vber die Juden vndt Judischheit zu Wormbss von Wortt zu Wortt Vnuerbrochenlich vndt vngekranckt Stett vndt Veste verlyben (bleiben) Sonndern Allerley Exceptionen, Rechte oder gewonnheitt. Vnnd zu einem werden verkhundt aller vorgeschriebenen Dinng, so geben wir dennselben Burgern vndt der Statt In Wormbss diesen Brieff besiegelt mit Vnserem kuniglichen Innsigel der geben ist in Speier da mann zallt von Gottes gepurt dreyzehnhundert Jar Vnnd dar nach In den 49. (1349) an den Sun-

tag so man singt Judica In den fast Inn dem Dritten Jar vnnserer Reiche.

Beilage IV.

Extract welcher maass die Juden zu Wormbs zum zweyten gedingt vnd vffgenomen werden. 1557.

Wir Stättmaister, Burgermaister Vnnd Rath des hailigen Reichs Statt Wormbs, Bekennen Vnd thun Kunth allermänniglich, dass wir auf heudt dato die Judischhait Inn vnserer Statt gemeinlich Vier Jar lang nehsts vf einander volgende, die sich vff Sanct Georgen des hailigen Ritters tags, wan man nach Christi vnsers erlösers vnd Seligmachers gepurt schreiben vnd zelen würdt 1557. anfahend, vmb Irer fleissigen bith willen widerumb Inn vnsern schutz vnd schirm vfgenomen, vnd mit Vnderschaidt, wie hernach von Articuln zu Articuln volgt, gedingt haben,

Item Sie sollen die häusser vnd gepäw, so sie bewonen, Vnd gemeinen vnser Statt zusteen vff Iren eygenen Kosten, die Zeit dieses gedings, Inn wesentlichem gutem bau vnd besserung haben vnd halten, Damit aber solchs statlich beschehe, Sollen sie schuldig vnd pflichtig sein, Alle Jar vff Ostern vnsern Jedesmals Burgermeister antzumanen, Derselbig Burgermeister, auch die zween Baumeister sollen bevelh haben zween werckhmeister zu Inen Zu nemen, Inn alle solche heuser vnd gepäw zu geen die Zu beseen, Vnnd was sie dasselbig Jar zu bawen von nötten erkennen, Das soll der Besitzer, bey vermeidung vnserer Straff, vnverhinderlich also stellen vnd bawen, Vnnd zu ergätzlichkeit solicher besichtigung, solle dem Burgermeister vnd den Zweyen Bawmeistern Jedem ein gülden Vnd den beden werckhmeistern Jedem ein halber güldt Zu Verehrung gegeben werden.

Item das Schull, Schullhof, Tantzhaus, Badt vnd dergleichen gemeine häusser, sollen berürter gestalt auch baulich, wesentlich, vnd in guter besserung vonn gemeinen Kosten gemeiner Judenschafft, vnnd sonsten sauber vnd rehyn, vnd nicht wie bishero gespürt, Vnnlustig vnd vnnsauber gehalten werden, Auch bey vnnser straff Vnnd wollen Daruff Ihnen dieselbige, dieses geding aus, mit sampt dem Juden kirchhof zu geprauchen vergünstigen, wie vngeuerlich herkommen Ist,

Item die Zweye Neu gepaute häuser, so Leo Judt von Maintz Wittwe, vnd Isaac zur Maisen Innhaben, auch das gärtlein hinder der schull zu einen spacier weg, sampt dem haus, so Itzig Jud seines lebens bewonnt, Vnnd Itzt Saull zur Sonnen bewonen thuet, wollen wir Ihnen (welches hieuor geraumpt vnd Inn wesenn gestelt.) auch vergünstigen, Die sollen Sie gleicher gestalt auch sauber haltten,

Darzu mögen Sie einen Hochmeister einen Sennger vnnd ein Stecher haben, Doch dass der hochmeister keinen Juden vmb ein geltt peene oder geltswerth, one vnsers besonders wissen vnd willen, straffe, oder einichem Juden solche straffe abneme, bey peen Zwanzig gulden, die ein Judhochmeister einem Rath, so offt ers vbertritt, geben, Vnnd dass hierinnen bey zweyfacher straff Kein geuerde geprauchte werden solle, Es sollen auch dieselbigen hochmeiter, oder sie vnd einander hinfuro nit sondere ordnung, die vns dem Rath, Als Irer einnher Obrigkeit, allein zu steen (ausserhalb Ires glaubens, vnd erbaren Wanndels vnnder Inen Inn der gassen.) one vnser wissen vnd bewilligen anstellen bey vermeidunng Vnser eines Rathsstraffe.

Item wir vergunstigen Ihnen auch vnd lassens zu dass Ir Jeder suchen vnd haben mag einen fursprecher, oder schirm herrn, ausserhalb vnserer Statt vnd gemarcken, Uber sich derselbigen wid vns, vnnd die Vnseren, auch Inn vnserer Statt, nit zu geprauchen oder zu behelffen, vnd doch mit der beschaidenhait, Dass Sie Niemandts anders Dann vns, für Ire ordentliche Obrigkeit halten vnnd erkennen, Auch hinfuro vff Niemandts ausswendigs erfordern, Ausserhalb Vnserer Statt, one vnser Vorwissen vnnd Verwilligen, zu recht zu steen, Sonder denen, so sie zu beclag alhir vor Vnseren Rath oder Stattgericht, nach gelegenhait der sachen, rechts gewärtig sein sollen, Alles bey gepürender straff, Die wir Vns, nach gelegenhait der personen vnd Vberfarung, Jeder Zeit vorbehalten haben wollen,

Item es soll auch ein Jeder Jud vnd Jüdin, die Inn vnser Statt, vermög dieses gedings, wohnen, Vns mit handtgebenden treuen an eines rechts geschwornen Aidts Stat, globenn was sie mit Vnsern Burgern vnd Innwonern, die Vns zu versprechen steen, sampt oder etlichen besondern zu schaffen hetten oder gewünen, od die vnsere Widerumb zu Inen sampt vnd besonder, darvmb sollen Sie das rechten zu geben vnd zu nemen,

gehorsam sein pflegen vnd gewarten, Vor vns oder Vnsern Stattgericht, one alle weygerung auszüge, oder einrede, vnd das niergendt anderssworhin ziehen, durch gnad freihait, oder andere weiss, wo auch etliche Juden, als ledige gesellen, sich mittlerweill, dies verenden gedinngs Inn den Ehestandt begeben wurden, denen soll allsbaldt der Raby dieses gedinng, sich darnach wissen zu richten fürtzulesen schuldig sein, welche volgendes durch Iren Burgmeister eines Ersamen Raths Verordneten Amptträgern, dasselbig gleichfalls, wie andere haben zu globenn, onuertzüglich präsentirt werden sollen bey eines Raths straff,

Item Dass sie auch dem Stätt- Burgermaister, Rath vnnd Gemaind, auch Vnserer Statt, getrew vnd holdt seinn vor schadenn warnenn, es sey tag oder Nacht, vnnd gemeiner Vnserer Statt Recht Ordnung vnd policy gelebenn vnd gewartten, Vnsern gepotten vnd Verpotten gehorsam vnd gewärtig, auch Vngelt vnd andere Rentten, wie andere vnsere Burger getreulich zu entrichten schuldig sein wöllen Wann auch ein Jud oder Judin die Inn solchem Vnser gedinng oder Verspruch sein, ausser vnser Statt ziehen woltten, Sollen Sie zuvor Ire schatzung, so lang dies gedinng wehret, entrichten, vnd dartzu solchs vnserm Stett- oder Burgermeister Zuvon ein Viertheill Jars zu wissen thun, dasselbig für die gemaind zu verkünden, ob Jemandt Ime zu thun were, oder mit Jemandt zu schaffen hette, dessen, wie sich gepüret auszuwartten,

Item die Juden Vnnd Judin sollen nit leihen vff einicherley Kirchen getzierd Innsonders was zu der Mess gehört, als Kelch, Monstrantzen, Messbücher, Beth oder Singbücher, Messgewandt Kohrkappen Alben Altartücher Vmbhäng, Leuchter vnnd Anders vff die Altär gehörig, auch nit vff blütig Pfandt, wo aber obgeschriebener Ding eins oder mehr Inen fürkäme, Sollen sie dasselbig alsbaldt vnd vnuerzüglich einem Statt oder Burgermeister anzaigen, vnnd one derselbigen Vorwissen Keins annemen oder Kauffen.

Auch sollen sie Keinerlaj Pfandt, Daruff sie Sechs oder mehr gülden geliehenn hetten, Verkauffen, Sie haben dann solches zuvor vffgepotten vnd verkündet, nach vnserer Statt Recht, Statuten vnd Ordnung, Vnnd ob Inen einich Pfandt verstünde, vnd sie die Vfpieten vnd verkünden wolten vnd nicht wissten, wem die selbigen zustünden, oder wer Inen die versetzt hätte,

vnd Sie das bey Iren treuen behaltenn, So mögen vnnd sollen Sie dieselbige, für Gericht pringen, Vnd Inn das gerichtsbuch einschreiben lassen, vnd daruff, nach gerichts recht vnd gebrauch, verkauffen, Alles vnnd Jedes, so offt sollichs von einem vertretten vnnd befunden wurdt, bey Peen zwantzig gülden,

Zudem so sollen auch die Juden oder Judinn vnsern Burgern, oder denen die vns, zu versprechen steen, nicht leihen vf harnisch, buchsen Spies hellenparten Schwertt, vnd dergleichen, so zu der wehr gehörig, Vnnd ob Sie vf Betthgewandt leihen würden, sollen sie dieselbige Beth oder die Fedder darauss, one vnsere Bewilligung, nit aus der Statt führen, alles bey Peen zehen gülden vnnachlässig. Souerne aber ein Jud oder Jüdin mit Wesenn Vnnd haushalttung auss Vnser Stat ziehenn woltt, Als dann mag einer oder eine, ein Betth, Drey oder Viere ongeuerlich, wol mit Ime hinausnemen vnnd füren,

Alle Juden oder Jüdin, sollen kheinen frembden Juden oder Judin, so nit Inn Vnnserm Verspruch sindt, one Vnnsern Wissen vnd Willenn weder vndschlaiffen, noch mit wesen erhaltten, Bey Peen zehenn gülden, Souern aber Sie solche Juden oder Judin gastsweiss hielten, oder beherbergten, Sollen sie vnnserm Stett- oder Burgermaistern, Oder wenn Sie des Verliehen wurden, Von einen Jeden solchen Frembden Personen soll vnd ein Jede Nacht vier Pfenning geben Vnd ausziehen,

Es soll auch khein Jud oder Judin Vnnserer Burg oder deren, die Vns zu Versprechen steen, Ehefrawen, one wissen vnd willen Irer ehemänner, noch hinwider Keinem Mann, one seiner ehefrawen willkürs weiss, auch Keinem der Vnnder seinen mündigen Jaren, so Von Vnss vervormundt Ist, ohne Verwilligung Irer Vormünder vff bekannthnus, verschreibungen, oder Inn andere wege gar nicht zu leihen, Bey Verlierung des geldts, So sie berürten Personen hierüber leihen würden, Vnnd dartzu einer sonderlichen straff vnd Bues nach gelegenhait des Uberfarers,

Sie sollen auch keinen Vnnsern Burgern oder Burgerinn, oder die Vns zu versprechen steen fur keinen Ausländischen oder frembden zu burgern annemen, Inn was sachen das were, bej vnser straff gegen Burgern Juden vnd Judin,

Item sie sollen auch keinen Vnser Burger, oder angehörigen, vf liegende güter, one Vnnser, oder Vnsers Stattgerichts

Schultheissen, oder Schöffen vorwissen, nichts leihen, Bey Verlierung Desselbenn aussgeliehenen gelts.

Item alle Juden vnd Judin sollen hinfuro keinem Vnnserm Burger oder Angehörigen, zu liebnus oder Wucher mehr, dann wo sie funftzehen Guld oder darunder geliehen, wochentlich vom Gulden ein Pfening, Vnd wo vber funftzehen gulden ein Burger-heller abnemen, des sie sich auch also sättigen, Vnnd alles Verners Vmbschlags oder Wuchers vonn Wucher zu nemen, Vnnd aller anderer mittel, so sie darwider geprauchen möchten oder köndten, enthalten sollen, Alles bej vnser straff, nach gelegenhait der Ubertrettung. Es sollen auch vnnsere Stätt- vnd Burgermaister, die Jedesmals sein werden hiemit beuelch haben, Allen Juden vnd Judin vff Ir ansuchen, nehst Begriffener massen zu furderlicher vnd Vnuertzuglicher betzalung zu verhelffen,

Alle Juden vnd Judin sollen Inn Vnser Statt Ir gewönlich zeichen tragen, furnemblich wie wir Ihnen darunder nach Jüngst des hailigen Reichs eröffneten Policejordnung vnd mass geben,

Nemlich ein mantell darvff ein gelben ring einen Zwerchen handt braitt, Vnd ein huett, Vnd zu den Nachgeschriebenen tagen, one ehehafft vrsach vnd erlaubnus Vnsers Stätt- oder Burgermaisters, nit aussgeen, bej Peen eines guldens Inn goltt, Als nämlich: die Kahrwoch, Ostertag, Christtag, Pfingstag, Vnnsers herren Auffartstag, Sanct Johanns Baptisten, die Vier vnser frawen tag, Nemlich Purificationis Annonciationis, Natiuitatis et Assumptionis, Aller Apostelltag Vnnd alle Sonntag, auch Inn solchen heyligen festten, Sonn vndt Feiertägen Ire Vorder Vnnd hinder grosse Pfortten, sampt Iren Läden, zuhalten. Doch soll Inen das verkauffen der alten Kleyder Inn häusernn, vff solche täg zu verkauffen vnbenomen sein,

Item es sollen auch alle Juden vnd Judin sich aller gestolen vnd raublichen haab vnd güter zu kauffen enthalten, Da aber solcher bey Inen befunden wurde, Dieselbige frembden vnd heymischen, denen sie zuständig, vnd dasselbig darthun vnd beweisen wurde, one alle entgelt uns, zugestellt vnd veruolgt werden.

Es sollen weder Juden noch Judinn händdl oder gewerb treiben, mit kauffen, oder verkauffen, welcherlej das were, gar nichts ausgenommen Dardurch Vnsern Burgern, gewercks, kaufs oder handwercksleuthen Inn Iren gewerben Kaufmanschafften,

oder handtwerckerey nicht Verhinderung, schadenn, Abbruch oder Nachtheill raichen oder gelangen möchte, bej vnserer straff vnd bues Die wir vns zu jeder Zeitt nach gelegenhaidt der Vberfarer zu schöpffen, vorbehalten haben, Was Inen aber versetzt würde, das mögen Sie wo es Inen verstünde, vnngeändert verkauffen, Doch kein tuch wüllen oder Leinen, noch Seiden gewandt mit der Ellen ausszumessen, oder auszuschneiden, Sie sollen auch keine neue Klaider vonn wüllen Leinen, oder anderm gewandt, Auch keine hembter schueh Pantoffeln, oder anders, das vnsern Handtwerkern oder zünftigen an Iren handtwerckerej Vnd gewerben schaden prächte, selbst machen oder machen lassen, Vmd furder feyll haben, vnd verkauffen, Sonnder desselbigen müssig steen. Was sie aber von altem gewandt mit Iren aignen handen Arbeiten vnd machen, oder machen lassen, Das mögen Sie woll faill haben vnd verkauffen, Sich auch dabeneben hembder vmd anders Leinwachs den Christen vmb Lohn zu machen vnd zu verfertigen wol geprauchen, Doch one abbruch vnnserer Zunfft gewonnheit Alles bej Peen von einem Jedem vbertretter Zehn gulden,

Item es sollen auch die Juden vnnd Judin kein sonder gestehens vor Irer gässen haben, Den Leuthen, die versetzenn, oder auff Pfandt entlehen wöllen zu zu schreien, Sonnder einen Jeglichen, der ettwas versetzenn oder entlehen wolte nach seinem gefallen, zu welchem er will, frej ontzugeruffenn geen lassen, Auch bej Peen eines guldens. Sie sollen auch vor der Müntz vnd vff dem Marckh keinen sondern Spaciergang haben, oder daselbst vmbsitzen oder steen, Sonder wan Ir einer Ihtze daselbst zu thun, oder zu handeln hat, das soll er furderlich aussrichten, Vnd wid haim geen, Sich auch hinfur der vberschlagung der Mäntel vber die Achseln die Zaichen damit zu bedecken, enthalten, alles bej Peen eines Guldens.

Item kein Jud oder Judin soll mit Christen nit spielen, Noch sie vnder Inen selbsten, anderst dan zu zimlichen Zeitten, mit erlaubnus Ires Burgermaisters, ongeuärlich,

Kein Jud oder Judin sollen an den gewönlichen Markttägen vor Mittag, oder am Abendt vor den Marcktägen, Ochssen oder Viech zu kauffen, Inn die Ställ, oder wo das Vieh geherbergt, geen, bej vnnserer Straff, Vnnd dartzu so viell, als das Viech,

das er also gekaufft, goltenn hette, aber vff freyen Marckh mag Ir Jeder zu allen Zeitten kauffen nach seiner notturfft.

Vnnd sollen die Juden hinfuro keinen frembden Jud oder Judin Inn diesen Verstandt one vns vorwissen vnnd bewilligen vf oder annemen, wie wir dann gleicher gestalt, dass wir keinen frembden Juden one Iren willen, Inn das geding vffnemen sollen vnnd wöllen, auss bewegenden vrsachen (.Doch vnser Obrigkeit onuergrifflich.) hiemit versprochen, Doch soll kein Jud also vfgenommen werden, er sey dann also vermüglich, dass er zum wenigsten zehen gülden schatzung järlichen raichen vnd bezalen möge, Es were dann, dass ein Jud Mans Person hie Inn vnser Statt ertzogen vnd geporen were, Solchen sollen sie wo der vfgenommen bej dem halben Theill der Schatzung als nemlich fünff gülden, pleiben lassen, alles bej Peen funfzig gülden,

Item solle hinfurther Inn dieses geding kein frembder Jud, so hieher zu einer Jungfraw sich verheyrath, durch gemaine Judischhait vff oder angenomen werden, Er sey dan ein junge ledige Personn, Vnd kein Wittwer, hier Inn alle beschwerliche geferde, bey eines Erbaren Raths straff zu vermeiden,

Vnnd dieweill dann bej Juden vnd Judin bisshero die Vnordnung gespürt, dass Sie Ire Confessaten ausserhalb Vnsers Statgerichts, dahien solche one mittel eintzuschreiben vnd zu vertzaihnen sich gepürt, einschreiben lassen, Sollen sie solchs hinfuro abstellen, vnnd keine Confessata so willkurs weiss bescheen anderst wo, dan Inn Vnser Stattgericht, vnd dessen bücher erkennen, vnnd einschreiben lassen, bej Peen, so offt das Vberfaren würdt Zehen gulden.

Dieses Gedinng vnnd Vnnsere Ordnung, wie hieuor steet, sollen alle Juden vnd Judin, bej Vnserer straf vnnd buess, nach gestalt einer Jeden vberfarung, vestiglich zu halten verpunden vnd schuldig sein, doch dass der vnschuldig des schuldigen nit entgelte.

Darvf sollen gemainlich vnd sonderlich die obbestimpten Vier Jar lang vnsere Juden vnd Judin, vnnser vnnd vnserer Statt sicherheit, glaidt schirm vnnd trostung haben, Auch vonn Vns geschützt geschirmpt vnd gehandthabt, wie andere vnsere Burger vnd Vnderthanen mit weitterer Anlag nit beschwerdt werden, Es were dann sach, dass wir eine gemaine Steuer, Hülff oder Anlag vff vnser Burger thätten, Derselbigen hülff Anlag,

Steuer oder vfsetzung sollen sie hiemit nit entladen, sonder auch zu geben verpunden vnd pflichtig sein, alles getrewlich vnnd Vnnwidersetzlich,

Doch behalten wir Vnss hier Innen Inn alle wege ausstrucklich beuor, wo Inn bestimpten geding Jaren vonn gemainen Ständen des Reichs gemainer Judenschafft Irer Nahrung oder handttierung halb änderung oder mass Im hailigen Reich fürgenommen würden dass wir vns derselbigen auch nit Sonnder hiemit aussgedingt vnnd vorbehalten habenn wöllen.

Zu sicherhait vnnd Vrkundt dieses gedings, haben wir den bemelten Vnnseren gedingten Juden vnnd Judin solches alles vnnder vnnserer Statt Secret Insiegell versiegellt geben vnd ist. Gescheen etc.

Beilage V.

Imperatoris Ferdinandi poenal-Mandat an den Rath zu Wormbs, der Burgerschafft die suspension des kais. Consens wegen Ausschaffung der Juden zu publiciren vndt die Judischeit bis zu Auftrag rechtens ruhig bey inen wohnen zu lassen. de 1. Martij 1561.

Wir Ferdinandt etc. Entbieten der Ersamen vnnsern vndt des Reichs lieben getreuen, Stadtmeister Burgermaister vndt Rath der Stadt Wormbs Vnser gnadt.

Ersame liebe Getreue, Wiewol wir hieuor Vnnsern Euch mitgethailten Consens von wegen Ausschaffung der bej Euch in vnser vndt des Reiches Stadt Wormbs Wohnende Judischait auss stattlichen bewegenden Vrsachen sonderlich aber auff dess Ehrwürdigen Dietrichen Erwöhlten vndt bestetigten Bischoff zu Wormbs vndt anderen angebrachter Beschwerungen, So sie Ihres auff bemelter Judischait habenden Interesse vndt gerechtigkeit halber fürgewendt vndt darumben solchen Consens widrumb zu Cassiren gebeten.

Auch in sonderen Betrachtung, das Vnnser gemüt vndt mainung nie gewest vndt noch nicht ist, gedachten Bischoffen zu Wormbs noch Jemandt anderen in seinen hergebrachten Rechten vndt Gerechtigkeit, Ichts abbrechen oder entziehen zu lassen suspendirt vndt eingestelt, Vnd Euch so wohl als gedachten Bischoffe zu gnaden vndt guten, Die Ehrwürdigen vndt hochgebornen Daniel Erzbischoffe zu Maintz des heil. Röm. Reiches durch Germanien ErtzCanzler etc. Philipp landtgrauen zu Hes-

sen, Grauen zu Catzenelenbogen Vnnsren lieben treuen Ohaimb Chur vndt fürsten, Auch die Ersamen vnser vndt des Reiches liebe getreue Maister vndt Rath der Statt Strassburg zu güttlicher Handlung vndt Vergleichung dieser Irrung zu vnnsren kays. Comissarien verordnet vndt daneben Euch mit erst zu mehrmalen auffgelegte beruerte Einstellung des Consenses gemeiner Euer Burgerschafft zu publiciren vndt zu verkundigen, damit sie solcher suspension ain wissen empfangen vndt gegen der Juden Ichts Thättliches fürzunehmen vndt zu vben vmb so vül desto weniger vrsach haben mögen, Sondern gegen Ihnen sich ruhig vndt friedlich halten. Alles ferner Innhalts vnnserer erfolgten decret aussgangenen Beuelchschreiben vndt Concessionen vnd vnns darauff gnediglich vndt endlich versehen hetten, Ihr sollet denselbigen vnnsern mehrfeltigen Beuelchen vndt Comissionen gehorsamblich nachkommen sein: So werden wir doch iezo von obbstimpten Bischoffen zu Wormbs mit beschwerung bericht, wie wir dan auch auss Eurem an vnns vor 12. Tag negstverlossenen Monats februarij gethanen Schreiben zum theil vermerken, Das Ihr beruerte suspension vndt einstellung vnnseres Consens Euer Burgerschafft nit allein nit publicirt Sondern Euch auch gegen gedachten vnnsern Neuen den Ertzbischoff vndt Churfürsten zu Meyntz Als S. L. Euch zugeschrieben, Das sie sich vnns zu vnterthenigen gehorsamb der anbefohlenen Comission beladen wollen hinnwider schrifftlich vernehmen lassen, das Euch die Erneuerung erster vnnserer Comission auss so allerhandt vrsachen vndt weil dieselb der vorigen vngenuss bedenklich sey vndt Euer notturfft erfordern, der sachen mit zeitigen vorgehabten Rath verner nachzutrachten Aus dem allen das dan reifflich abzunehmen Obwohl die ieztangeregte letzte Comission der vorigen nitt ungleich vndt sich auff dieselbige referirte auch wie in dem Anhange der Comissarien anders nichts, dann was vnns vnnserem hohen kaiserl. Ampt nach gebürett beuohlen hette, das Ihr doch diese Ding Eueres gefallens zu disputiren vndt das werde, biss sich Georgy Dises ain vndt sechzigsten Jahrs, welcher Tag die Juden die Stadt Wormbs zu raumen von Euch bestimpt herbey nahend dardurch auffziehen, vndt also was Ihr bey vnns importune sub et obreptitu erlanget, Vnrechtmessig mit der Thatt hindurch zu bringen Euch vnterstehen sollett: Alles Ihme Bischoffen, seiner Andacht Stifft vndt Lehenleutten

anhabender lang vndt wohlhergebrachter Ober vndt Herrlichkeitt, auch Recht vndt gerechtigkaiten zu abbruch schmelerung vndt schaden auch vnns vndt vnsere verordnete Comissarien zu veracht vndt verkleinerung vndt sonst zu ainem ärgerlichen Exempel im heil. Reich vndt vnns darauf S. A. vmb vnnser ferner kayserlich hülff vndt einsehung demütiglich angeruffen vndt gebeten.

Wann vnns nun obbegriffene gegen so viele vnnsere mit zeitigem Rath vndt guter vorbetrachtung aussgangenen Beuelch erzaigter vngehorsamb nit vnbillich zu misfallen raicht vndt Vnns solches lenger zu gestatten nicht gebüren will, So empfehlen wir Euch abermals von Römischer Kais. Machtt bey Vermeidung vnnser vndt des Reichs schwere Vngnadt vndt straff darzu ain Poen nemlich fünffzig Mark lötiges Goldes halb vnnser vndt des Reiches Cammer vndt den andern halben thail genannten Bischoffen zu Wormbs vnablesslich zu bezahlen, hiermit ernstlich gebietendt vndt wollen, das Ihr vielgemelten vnnser suspension vndt einstellung ohne alles lenger verziehen, Euer Burgerschafft vndt Inwohnern (Inmassen Ihr zuuor mit dem Consens auch gethan) offentlich publicirt vndt verkündet vndt nit allain für Euch selbs gegen gemeine Judischait bey Euch nichts gewaltthetliches fürnemt noch handeltt, Sondern auch solches gedachter Euer Burgerschafft nit zustehett noch verhengett vndt in allweg bey Ihnen die ernstliche Verfügung thuett vndt verschaffelt, das sie sich aller Thättlichen gewalttsamen handlung gegen der Judenschafft genzlich enthalten. Vnd dieselben biss zu Ausstrag des zwischen dem Bischouen zu Wormbs, Der Judenschafft vndt Euch schwebenden stritts ruhig vndt vnangefochten bei Euch wohnen vndt bleiben lassen vndt Euch sampt den Eurigen also vorigen vndt diese vnsere geboten vndt Mandaten allenthalben gemäss erzaiget vndt ferner nit vngehorsamb seyet, noch anders thuett noch Jemandts andern von Eurentwegen zu thun gestattet, Als lieb Euch sey obbernente Poen vndt straff zu vermeiden. Das meinen wir ernstlich.

Geben in vnnserer Stadt Wien den Ersten Tag des Monats Martij Im ain vndt sechzigsten Vnnser Reiche der Römischen im Ein vndt dreissigsten vndt der andern im fünff vndt dreissigsten Jahre.

Beilage VI.

Imp. Ferdinandi beuelch an den Rath zu Wormbs, wegen verstattung güttlicher Handlung oder der sachen remission ad ordinarium processum mit widerholung vorigen mandats vndt erhöchter poen auf 500 Mark goldts interim keine thättlichkeit gegen den Juden vorzunemen.

Wien, 20. Martij 1561.

Ferdinandt:

Ersame liebe getreue! Wir seindt durch den Ehrwürdigen Daniel Erzbischofen zu Maintz vnnsern lieben treuen vndt Churfürsten, als zwischen dem Ehrwürdigen Dittrichen Erzbischoffen zu Wormbs vnnsern fürsten vndt lieben Andächtigen an einer gemainn Judischait bej Euch an andern vndt Euch dritten thails, sampt vndt neben vnnseren lieben Ohaimben vndt fürsten Landgrauen Philipp zu Hessen vndt den Rath zu Strassburg verordneten Comissarien bericht worden was S. L. auff vnnser lezten, von wegen annehmung vnnserer Comission an S. L. aussgangenen ersuchungsschreiben mit Euch handlen vndt Ihr S. L. durch etliche auss Eures Rathsmittel abgefertigte Gesandte für endliche Anttwortt geben lassen. Nemblich als Euch auss vielen fürfallenden vndt sonderlich hernach erzehlten Bewegnissen vndt redlichen Vrsachen, In dieser zwischen dem Bischoff auch gemainer Judischhait zu Wormbs vndt Euch schwebenden Irrungen, guetliche handlung anzunehmen nicht allain bedenklich Sondern auch ganz vndt gar vnthunlich In Betrachtung, das Ihr hieuor gedachten Bischofe zu Wormbs guetliche handlung angeboten Dieselbe aber durch S. A. rundt abgeschlagen worden Vnnd Ihr also nicht verhoffen könen das dieser Weeg der gütlichen handlung zu hinlegung dieses stritts fürderlich oder dienstlich sein würde. Zudem, das Ihr hieuor dieser Irrungen halber von Comissionen vorzukomen nicht gesucht oder gebeten, Vnd dan letzlich das vnnserer letzter, gedachten vnnsern lieben Neuen vndt Ohaimben dem Ertzbischofen zu Maintz vndt Landtgrafen Philipp zu Hessen gegebenen beuelch vnnserer hieuon aussgangenen Comission etwas vngemess, Indem das derselbe letzten beuelch mit etwas Zusatz vndt vngewöhnlichen Executionen verfasset, dessen Ihr Euch bey vnnserem lieben Ohaimb vndt Churfürsten Pfalzgraffen Friedrichen als Euern schutz vndt Schirmherrn ohne S. L. vorwissen nicht zu mechtigen wissen.

Nun tragen wir gleichwol ob solchen, sonderlich ob den

das Ihr hieuor in vnnsern Comissionen zu güttlicher handlung selbst bewilliget vndt solche Euere bewilligung vom 19. Junj jüngst verschienenes Jahrs selbst zugeschriben vndt vmb verfertigung solcher Comissionen doch Cum adiunctione des Raths zu Strassburg gebeten nit wenig befremdens,

Dieweil wir aber nit gemaint seyn weder Euch noch Jemandts andern vber vndt wider seine gelegenhait zu güttlicher handlung zu dringen vndt hieuor, ehe dan wie berürte Comission Euch sowohl als Eueren gegenthail zu gnaden vndt guten aussgehen lassen dahin gnediglich entschlossen gewest, da ain oder der ander Thail solch vnnser Comission waigern würdt, Alss dann disen stritt, zu gebürlicher erörtterung an das ordentlichen Rechtt zu remittiren vndt zu weisen, So können vndt wissen wir im fall Ihr ie auff Euer verwaigerung endlich zu bestehen vndt zu verharren vndt ainiger güttlicher handlung nicht statt zu geben bedacht von vnnseren ersten Entschlus nit abzuweichen, Sondern werden vervrsacht werden Euch vndt Euer gegenthail an das ordentliche Recht zu weisen vndt die sache daselbst erörtern vndt mitler Zeit vnnsern Consens der Juden Ausschaffung halber eingestellt zu lassen.

Vnd wollen Euch nit desto weniger, Ihr thutt solcher vnnser Comission statt oder nicht, hiermit abermals bey vermeidung vnser höchsten Vngnadt vndt straff vndt zusampt der Poen in vnnserem Jüngsten Mandat begriffen, noch aine Poen benentlich 500 Markh lötiges goldes ernstlich aufferlegt vndt befohlen haben, das Ihr mittler Zeitt vndt biss zu endlichem Ausstrage vndt Erörterung dieser sachen mit aussschaffung der Juden, oder sonst in ander Weeg, mit der Thatt gegen den Juden nichts fürnemett noch den Zuthun gestattet, Sondern Euch aller thättlichen gewaltsamen handlungen vndt neuerung genzlich enthaltett, Auch vermög vnnser hieuor zu etlich mahlen an Euch aussgangener Mandat vndt beuelch, die einstellung vnseres Consens der Burgerschafft vndt gemein öffentlich publiciren vndt verkünden lasset, damit sich kainer ainiger vnwissenheitt nit zu entschuldigen habe. An dem allem thutt Ihr vnnsers ganz ernstlich willen vndt mainung. Datum in vnnser Stadt Wien den 20. Martij 1561.

An den Rath zu Wormbs.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Zur Texteskritik der Mischna.

Ich habe im dritten Abschnitte meiner „Hodegetik zur Mischna“ die verschiedenen Lesearten der Mischna der Ordnung Seräim nach jerusalemischen und babylonischen Quellen (jerus. und babyl. Talmud) neben einander zu stellen versucht. Zu den Traktaten, die keinen Talmud oder ihn nur theilweise haben (vgl. Mai- und Juniheft dieses Jahrg.) muss die Eruirung des eigentlichen Mischnatextes aus anderen talm. Traktaten abgeholt werden, und es macht diese Forderung sich umsomehr geltend, als, da der Mischnatraktat von keinem talmudischen begleitet ist, Zusätze sich leichter Eingang verschaffen konnten. Als Belege mögen folgende zwei Mischna's angeführt werden.

Abot 1, 18 lautet: רשב"ג אומר על שלשה דברים העולם עומד (נ"א קיים) על הדין ועל האמת ועל השלום שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. Diese Mischna wird jerus. Talm. Taanit 4. Hal. 2 zu Ende und Megilla 3 Halacha 6 zu Ende folgenderweise angeführt: תמן תנינן על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום, und es wird später hinzugefügt: אמר ר' מנא ושלשתן בפסוק אחד אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. Die Mischna selbst hatte also nicht dieses שנאמר אמת ומשפט וכו'. Es kam erst durch die Erklärung des ר' מנא als Zusatz in den Text*).

Tamid 3, 8 lautet: מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח מיריחו היו שומעין קול המגרפה מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז מיריחו היו שומעין קול החליל מיריחו היו שומעין קול הצלצל מיריחו היו שומעין קול השיר מיריחו היו שומעין קול השופר.

Hier also acht קולות. Der jerus. Talm. Succa 5 Halacha 3 hat: ששה קולות היו נשמעים מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח מיריחו היו שומעין קול המגרפה מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור מיריחו היו שומעין קול גבי (גביני) כרוז מיריחו היו שומעין קול החליל מיריחו היו שומעין קול הצילצל. Dass der jer. Talmud präcis anführe und man nicht etwa eine Lücke

*) Aus der Anführung des jer. Talm. ist übrigens zu erkennen, dass die richtige Leseart עומד sei und nicht קיים.

durch Abschreiber annehmen dürfe, beweist das vorangeschickte ששה קולות היו נשמעים: und diese Zahl ergeben die angeführten קולות des jer. Talmud. Das מיריחו היו שומעים קול השיר und מיריחו היו שומעים קול השופר der Mischna ist ein späterer etwa aus einer Beraita hinzugekommener Zusatz.

Dass überhaupt bei hagadischen Mischna's die sonstige Genauigkeit nicht obwaltete und manches zumeist bei der von einem Talmudtraktat nicht begleiteten Mischna zugesetzt wurde, beweiset auch Abot 5, 5, wo die Stellen ולא כבו נשמים אש של עצי המערכה ולא נצחה הרוח את עמוד העשן nach einer Beraita zugesetzt sind. Vgl. Tosafot jeschenim zu Joma 21.

Frankel.

Zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden.

Salomo de Oliveyra.

Nachfolger des Moses Raphael de Aguilar, Grammatiker und Dichter wie er, war Salomo de Oliveyra.

Sein Vater David Israel de Oliveyra, ein geborener Portugiese, war ein der lateinischen Sprache[1]) nicht unkundiger und als Prediger in Amsterdam sehr angesehener Mann, der am 13. Tischri 5619 (October 1658) in hohem Alter verstorben ist[2]). In einer schönen Dichtung betrauerte ihn der Sohn[3]) und rühmt von ihm: שמו יצא בעדת הדורשים משפט ועורכי הדיינים וריח שמנו יקר הולך ברחי המלכים. והכין לבבו לדרוש את תוכת ה' וללכת בדרכיו, והוא נכבד בתוך קהל ועדה[4]).

Von früher Jugend pflegte Salomo die hebräische Poesie; er schrieb nicht allein kleinere Sinn- und Gelegenheitsgedichte,

---

[1]) Scharsch, Gabl. 47b: חידה יפה חברה בלשון לאט"ין אדוני אבי יצ"ו, והעתקתיה אל לשון הקודש . . . בחדש שבט ש' התי"ד.

[2]) Ibid. 54b: נפטר בי"ג תשרי ש' התי"ט.

[3]) Ibid. 55f.

[4]) Ibid. 54b. Aehnlich in dem Klagegesange:

יצא שמו אל תוך עדת הדורשים
צדק ומשפט על מעילם לובשים.
— — — — — — —
ויהי לכאש קהל ועדה לנו·

Grabschriften[1]) und Klagelieder[2]), sondern auch Synagogal-Dichtungen wie: פזמון לר"ה, קינה לחשעה באב, אופן לכפור, פיוט לסכות ועצרת, פתיחה לפסח, רשות לשבועות, אזהרה לראש חדש[3]) denen keine historische Bedeutung zu Grunde liegt und meistens älteren Piutstücken nachgeahnt sind.

Er folgte dem Moses Raphael de Aguilar als Lehrer an der Keter Thora[4]), und bekleidete an Stelle des nach Curaçao berufenen Josijahu Pardo[5]) die Würde eines Chachams an der wohlthätigen Anstalt Gemiluth Chassadim[6]). In den ersten vier Jahren seiner Thätigkeit erklärte er den Pentateuch, in den folgenden vier die historischen und prophetischen Bücher der heil. Schrift, trug ausserdem dreimal wöchentlich Gemara und dreimal Maimuni's Jad Chasaka vor. An Sabbath- und Festtagen belehrte er die Mitglieder der Anstalt durch besondere Vorträge und hielt alljährlich am Stiftungstage Reden, welche übrigens nicht im Drucke erschienen sind[7]).

In ähnlicher Weise wirkte er als Nachfolger des genannten Pardo seit 1674 an der Anstalt „Chonen Dallim"[8]), der zu Ehre er folgende von Barrios mitgetheilte Gedichte verfasste:

אלה בני חורים נפטרים נפטרים
לשמור ולעשות עוד היום כבני חוכים.
נפשם בחייהם ברכו גם בכליהם
שמו פרי הדר לפרוח כתמכים:[9])

שמרי לעד מצות האל
להקת ההוגים בתורה.
מאזני צדק ישיאו על אל
המה יזכו שם תפארה.

[1]) Für den Sopher Samuel de Caceres, Rebecca Bueno, Aron Dias de Fonseca, den Gelehrten Benjamin Dias Pato, Michael Jehuda Leon u. A.

[2]) Auf den Tod des Märtyrers Isaac de Castro Tartas, des jungen Moses de Mercado, Saul Levi Morteira u. A.

[3]) Scharsch. Gabl. 46a, 59a, 62a,b, 63a,b, 64a,b.

[4]) Barrios, Corona de Ley, 3: El Jaxam Sel. de Olivera, successor del Jaxam Moseh Raphael de Aguilar; vgl. Arbol de las Vidas, 65.

[5]) Vgl. diese Monatsschrift, VIII, 389.

[6]) Barrios, Gemil. Chassadim, 66. [7]) Ibid. 67f.

[8]) Barrios, Chonen Dallim, 84. [9]) Ibid. 88.

אנשי חסד חברו יחד
להיות חוך עדה נקהלים.
או שמו להם ראש אחד
בישיבה של חונן דלים (1.

Für die Anstalt „Gemiluth Chassadim" verfasste er folgendes Gedicht:

אלהים ירחם	בני רחמנים
ותרום תהלת	קהלת קדשים:
ישיבה וחברה	כאור נר וקשורה.
כנפש בגופה	ומצוה ותורה:
בני אל ה"	יברך בשלום.
ודורשי גדולת	גמילות חסדים:
זכותם תמהר	פדויי ה".
ישובון ובאו	לציון ברנה: (2

Nach der Vereinigung der drei Gemeinden und der Erbauung der grossen Synagoge, zu deren Einweihung Salomo mit Isaac Aboab, Isaac Saruco, Elias Lopez u. A. Reden hielt[3]), bildete er unter Vorsitz Aboab's das Rabbinats-Collegium, dessen Präsidium nach dem am 28. Adar 5453 (März 1693) erfolgtem Tode des Letztgenannten ihm übertragen wurde.

Oliveyra entfaltete eine reiche literarische Thätigkeit und hat sich besonders durch grammatikalische und lexicographische Arbeiten Verdienste erworben. Wir heben namentlich hervor:

Die in portugiesischer Sprache geschriebene hebräische Grammatik יד לשון (1689), für den ersten Elementar-Unterricht bestimmt, so wie die kleine chaldäische Grammatik דל שפתים, welche aus einer grösseren, מתורגם ארמית genannt, hervorgegangen, und der eine portugiesische Uebersetzung der in derselben vorkommenden chaldäischen Wörter und ein syrisches Alphabet beigegeben ist[4]).

---

[1]) Barrios, Chonem Dallim 93; vgl. Orient, Literaturbl., VIII, 277.

[2]) Ibid. 56.

[3]) Ein von Oliveyra verfasstes, לכבוד בית הכנסת überschriebenes achtzeiliges Gedicht:

שמרו בבנין וה עדינה עיר

vgl. bei Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, I, 283.

[4]) יד לשון, דל שפתים. Livro da Gramatica Hebrayca e Chaldayca Estilo breve e facil. Em casa de David Tartas. Por Semuel Teyxeyra 5449.

Ebenfalls zum Schulgebrauche verfasste er ein kleines portugiesisch-hebräisches Vocabularium, אילן שענפיו מרובין[1]), mit Additamenten zu dem ein Jahr früher (1682) erschienenen עץ חיים[2]), ein hebräisch-chaldäisch-portugiesisches Wörterbuch, und die Schrift ויח רענן, in welcher er in alphabetischer Ordnung eine portugiesische Uebersetzung der in der Mischna und Gemara am häufigsten vorkommenden Wörter und technischen Ausdrücke liefert[3]); am Ende befinden sich mehrere hebräische Räthsel.

Im J. 1688 veröffentlichte er als Handbuch für seine Schüler das Werkchen דרכי נועם[4]), gewissermassen eine Propädeutik zum Studium des Talmuds, mit einem dürftigen Umriss der jüdischen Literaturgeschichte und einer kurzen, טוב טעם ודעת überschriebenen Accentlehre, nachdem bereits 1665 sein טעמי המעמים erschienen war, eine Schrift, welche mehrere Auflagen erlebt hat[5]).

Der Propädeutik schliesst sich eng das in demselben Jahre gedruckte דרכי ה' an, in welchem er die 613 Gesetze in alphabetischer Ordnung aufzählt und nachweist, an welchen Stellen im Talmud, Jad Chasaka, S'may und Schulchan Aruch sie behandelt werden[6]).

Zu seinen frühesten und auch vorzüglichsten Schriften gehören die 1665 erschienenen שרשת גבלת[7]) und אילת אהבים[8]), welche beide zusammen ein Ganzes bilden, insofern

---

[1]) דל שפתים. Gramatica breve da Lingua Chaldaica. Entrada para este Idioma e principios de suas Regras. Tirada de outra maes dilatada do mesmo Autor intitulada מתורגם ארמית. Feito no anno 5442.

[2]) עץ חיים. Arvore de Vidas. Thezouro da Lingua Sancta. Amsterdam, David de Castro Tartas. 5442. (1682.)

[3]) 44 S.

[4]) דרכי נועם הם אמרות טהורות ומפתח הכללים לבא אל פתח שער ליטוד התלמוד ופתח ונכנס עד מקום שער הפנימי. David Tartas. 5448. (1688.)

[5]) 1670, 1689, 1732; vgl. Steinschneider, Handbuch s. v.

[6]) 32 Bl. Amst., Uri ben Aron Ha-Lewi. 5448. (1688).

[7]) שרשת גבלת יצב גבולת חרוי השרשים מקבילים איש אל אחיו . . . עם משפט המדה במשקל ומשורת השירים על תולדותם. David de Castro Tartas 5425. (1665.)

[8]) אגרת אוגרת דברי אמת להבין משל ומליצה ונקראה בשם אילת אהבים David de Castro Tartas 5425. (1665.)

die eine die Poetik, die andere die Rhetorik behandelt; in beiden zeigt er klar, mit welcher Eleganz er die hebräische Sprache handhabte.

Vor 1680 verfasste er auch noch ein siebentheiliges spanisches Werk, תקופות השנה, astrologischen Inhalts, und verschiedene chronologische Tabellen[1]), so wie eine Confessao Penitincial com o Tratado intitulado Ensena á Peccadores[2]). 5426. (1666).

Von seinen Reden ist ausser der früher erwähnten Einweihungsrede nur noch die Leichenrede erschienen, welche er am Grabe Isaac Aboab's gehalten[3]).

Er starb am 4. Siwan 5468 (Mai 1708); Salomo Jehuda Leon Templo sprach Worte der Liebe und der Anerkennung an seinem Grabe[4]).

Notizen.

Die Abstammung Lelewel's.

Man nimmt gewöhnlich an, dass der kürzlich zu Paris verstorbene berühmte polnische Geschichtsforscher Joachim Lelewel von deutscher oder von schwedischer Herkunft sei. So hat noch ganz kürzlich Dr. H. Wuttke in Leipzig (Allgem. Augsbg.

---

[1]) Barrios, Keter Thora 4: Tambien tiene compuesto un libro dividido en siete tratados, intitulad. Tegufat Asana, de la computacion de los tiempos y orden de las Calendarios, conferidos los meses Lunares con los Solares. Barbosa, Bibl. Lusit. III, 674; vgl. auch Zunz in Asher Benjamin de Tudela II, 286. Nach De Rossi, Handwörterbuch (deutsch von Hamburger), handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek.

[2]) Wolf, Bibl. Hebr. III, 1027. Barbosa, l. c. III, 674. Er approbirte auch viele in Amsterdam gedruckte hebräische Werke.

[3]) Sermam funeral as deploraveis memorias do muy reverendo e doutissimo Senhor Haham R. Ishac Aboab, pregado en Beth-a Haim 28. Adar 5453 por Selomo de Oliveyra. 4. Amsterdam, Moses Dias, 5470. (1710.)

[4]) Sermam funeral as etc. R. Selomo de Oliveyra, pregado en Beth-a Haim. 4. Siwan 5468 por Selomo Jehuda Leao Templo. 4. Amsterdam, Moses Dias 5470. (1710.)

Zeitung vom 18. August 1861, Beilage Nr. 230, S. 3745) diese Behauptung aufgestellt, indem er sagt: „Joachim Lelewel, der Bannerträger der Polen, war deutscher Abkunft. Nach Einer Angabe stammt er aus einer Familie, welche in den letzten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts mit August II. nach Polen kam und dort, wie so oft Deutsche thun, sich polonisirte. Einer anderen und vielleicht wahrscheinlicheren Nachricht zufolge, war es erst unseres Lelewel's Grossvater, der aus dem preussischen Samland nach Polen einwanderte. Der eigentliche Familienname soll Lelhövel gelautet haben. Unser Joachim Lelewel hatte also in seinen Adern deutsches Blut, war im Grunde ein in Polen geborener Deutscher." — Nun findet sich aber eine höchst merkwürdige Notiz hierüber in einem unlängst veröffentlichten Briefe des in Paris seit drei Decennien für die Emancipation der Israeliten in Polen mit höchst rühmenswerthem Streben kämpfenden Herrn Johann Czynski, des bekannten Verfassers der Werke: „Le Roi des Paysans, Le Réveil d'Israël" etc. Er erzählt nämlich in einem an den Redacteur der „Archives israélites" (XXII. Année No. 8, 1. Août 1861, p. 433 u. ff.) gerichteten Briefe aus seinem eigenen Leben die ersten Zusammenkünfte der polnischen Emigration unmittelbar nach ihrer Ankunft in Paris, im Jahre 1831. Damals präsidirte noch Lelewel diesen Versammlungen der Polen in einem unscheinbaren Hause der kleinen Rue des Cordiers. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir durch Herrn Czynski, dass an einem Abende daselbst einst der muthige und würdige Beniowski zum ersten Male zu Gunsten der Emancipation der Israeliten in Polen das Wort ergriffen habe, indem er die unglückliche Lage derselben, ihre Verdienste, ihre Kräfte etc. schilderte. Hiergegen erhob sich damals sofort ein sehr heftiger Sturm in der Versammlung. Beniowski liess sich aber dadurch nicht abschrecken und hielt eine feurige Apostrophe an Lelewel, der, als Vorsitzender, auch gegen ihn in dieser Frage Partei ergriffen und gesprochen hatte. Czynski selbst verhielt sich dabei ganz ruhig. Nach dieser stürmischen Sitzung ging die Versammlung auseinander, ohne über die von Beniowski angeregte Frage und gestellte Motion irgend einen Entschluss zu fassen. Doch wir wollen Herrn J. Czynski selbstredend als Erzähler hier vorführen. „Le lendemain de cette mémorable séance," fährt er in der oben citirten Stelle,

p. 435, fort, „le bruit circulait, que Lelewel descendait de la raçe israélite et que, s'il s'opposait à l'affranchissement de ses anciens corréligionaires, c'était pour mieux cacher son origine. La nouvelle arriva jusqu' aux oreilles de Lelewel, qui ne l'a jamais démentie. Immédiatement ses tendances prennent une autre direction. Il propose et prépare une proclamation aux Juifs de Pologne. Il retrace leur humiliation, parle de leur passé et de leur avenir et au nom des refugiés leur tend une main fraternelle. Je dois," so schliesst Czynski, „lui rendre cette justice, qu'à dater de ce jour, il est resté fidèle au drapeau de la réconciliation."

Wir ersehen also aus dieser sehr interessanten Notiz, dass seine eigenen Kampf- und Leidensgenossen unseren Lelewel als von israelitischem Ursprung herstammend annahmen, und dass er selbst, der stets mit Entschiedenheit und rücksichtsloser Offenheit überall jeder Unwahrheit entgegenzutreten die Gewohnheit hatte, dieser Ansicht seiner eigenen Landsleute, diesem damals allgemein in Paris verbreiteten Gerüchte nicht widersprechen zu dürfen glaubte. Es wäre nun wichtig, den ursprünglichen Familiennamen der Lelewel aufzufinden. Ob er der weit verbreiteten Benennung vom Stamm Levi angehört hat, kann von vornherein nur vermuthet, nicht entschieden werden. Wer aber die vielfachen Metamorphosen kennt, welche gerade die Namen Levi (ebenso wie Cohen) im Laufe der Zeiten und im Wechsel des Glaubensbekenntnisses erfahren haben, wird immerhin berechtigt sein, im Namen Levi den Ursprung von Lelewel anzunehmen. J. B.

(Magazin f. d. Literatur d. Auslandes.)

Aus der Vorzeit. Von Dr. Emanuel Hecht, Lehrer.

(Fortsetzung.)

Anna Constanze von Cosel.

Eine Hauptfavoritin des Königs August des Starken von Sachsen und die mächtigste unter allen war Anna Constanze, Gräfin von Cosel, eine Dänin, ein Fräulein von Brockdorf aus Holstein, geboren 1680. Sie fiel später in Ungnade und wurde 1716 nach dem festen Bergschlosse Stolpen gebracht. Hier stu-

dierte sie in den Büchern ihrer Bibliothek, trieb hauptsächlich Orientalia und ganz besonders jüdische Literatur, sie hatte sich auf die Kabbala verlegt. Ausserdem bebaute sie einen kleinen Garten und verkehrte viel mit Juden, die sehr häufig bei ihr aus- und eingingen und mit denen sie auch einen lebhaften Handel trieb: sie mussten ihr unter andern die ungalanten, garstigen, derben Spottmünzen aufkaufen, die der König, der ungemein aufgebracht über sie war, auf sie hatte schlagen lassen.

Als sie der Prinz von Linge (damals österreichischer Dragoner-Obrist) 1762 besuchte, theilte sie ihm mit, dass sie sich damit beschäftigt habe, alle Religionen zu studiren, und zuletzt habe sie sich für die jüdische entschieden. Ihrem Bekenntniss nach war sie Protestantin und blieb es auch äusserlich mit ihren Kindern; damals war sie 82 Jahre alt.

Auch eine im Jahre 1847 erschienene Biographie des Apothekers Martius bestätigt die rabbinisch-talmudischen Prädilectionen der interessanten Frau — aus Mittheilungen eines gelehrten Orientalisten seiner Zeit, des Superintendenten Bodenschatz, in dem baierischen Städtchen Bayersdorf. Dieser renommirte Mann erhielt einst, als er noch Pfarrer in Uttenreuth war, einen Brief mit 20 Thalern, worin ihm ein angeblicher Borromäus Lobgesang aus Bischofswerde bei Stolpen Auftrag ertheilte, ihm die Pirke Aboth aus dem Rabbinischen zu übersetzen. Er besorgte das in wenigen Tagen und erhielt darauf 6 Ducaten Honorar nebst vielem Danke. Darauf wurden ihm noch mehrere hebräische Traktate zur Uebersetzung zugesandt und er erhielt jeden Bogen mit einem Louisd'or honorirt. Bodenschatz war angewiesen, seine Briefe nach Dresden zu adressiren und erfuhr auf Erkundigung, dass ein Bote aus Schmiedefeld die Briefe sowohl bringe, als abhole; nach Weiterem zu forschen sei nicht räthlich. Endlich kam einmal eine Einladung von dem unbekannten Correspondenten, persönliche Bekanntschaft in Dresden zu machen, das Reisegeld werde — wie auch geschah — erstattet werden. Bodenschatz traf den unbekannten Correspondenten in Dresden. Dieser trat ihm in vollem Ornate des jüdischen Hohepriesters im Alten Testamente entgegen. Es war die Gräfin Cosel. Bodenschatz erkannte sogleich das Gesicht einer Dame unter der Mitra. Sie empfing den gelehrten Herrn nun öfters, erwies ihm alle mögliche Aus-

zeichnung und begehrte fortwährend genaue Aufschlüsse über Stellen im Talmud, jüdische Gebetbücher und andere rabbinische Dinge. Als die Gräfin allerlei Dinge auf's Tapet brachte, die gegen die Lehre Christi und seine heilige Person gerichtet waren, zog der geistliche Herr sich von der Gräfin zurück: seine Frau, der er das Mysterium von der obgleich 60jährigen, aber noch immer sehr schönen Oberpriesterin mitgetheilt hatte, war unruhig, oder vielmehr eifersüchtig geworden; sie fürchtete, ihr gelehrter Eheherr könne verführt werden.

(Vehse, Geschichte der Höfe des Hauses Sachsen, 5. Theil, Seite 186.)

Das zu Paris erscheinende Journal „la Vérité Israélite" berichtet über zwei interessante Broschüren eines „unserer ausgezeichnetesten Glaubensgenossen" zu Padua, des Doctors Giuseppe Couplo. Die eine hat zu ihrem Gegenstande die Mittel, um den Scheintodt zu erkennen und hierdurch der Beerdigung noch Lebender vorzubeugen; die andere enthält eine Denkschrift, die der Verfasser auf dem Athenäum zu Venedig in der Absicht gelesen, um in Venetien eine Gesellschaft zum Schutze der Thiere einzurichten. Diese beiden, von Wissenschaft und Wohlthätigkeitssinn zeugenden Studien sind vom Verfasser vor längerer Zeit dem Athenäum übergeben worden.

Das obige Journal berichtet auch von Auszeichnungen, die strebsamen jüdischen Jünglingen in Paris zu Theil wurden. So hat die Academie der schönen Künste in ihrer Sitzung vom 12. October dem jugendlichen Compositeur Leonce Cohen einen Preis zuerkannt.

Gegenwärtiges Verhältniss der Israeliten in der Pfalz

in Beziehung auf Cultus und Unterricht.*)

Nach Ch. Chelius: „Schul- und Kirchensachen," mitgetheilt von Dr. Em. Hecht.

Die Gesetze vom 22. Januar und 27. September 1791 geben den Juden der Pfalz das Bürgerrecht, welches durch die Verfassung vom 28. März 1818, mit Beschränkung jedoch gewisser staatsbürgerlicher Rechte, seine Bestätigung erhielt. Auch diese Beschränkungen sind durch das Gesetz vom 29. Juni 1851, Amtsblatt S. 390, gehoben, so dass nunmehr die Juden in der Pfalz bürgerlich und politisch den Christen gleichgestellt sind.

In Bezug auf ihre Culturverhältnisse erliessen die im Mai 1806 nach Paris berufenen isr. Abgeordneten ein Reglement, das durch Decret vom 17. März 1808 genehmigt wurde. Darnach sollten die Juden erhalten:

a. für jedes Departement ein Consistorium mit einer Synagoge, wenn im Departement die Zahl derselben 2000 Seelen betrug;
b. Particular-Synagogen auf Antrag des Consistoriums, die durch zwei von der zuständigen Behörde ernannte Notabeln und einen Rabbiner verwaltet werden sollen;
c. ein Central-Consistorium für das ganze Reich, mit dem Sitze in Paris.

*) Es wurde diesem Aufsatze in diesem Blatte eine Stelle eingeräumt, da die hier gebrachten Verordnungen vom Geiste wahrhaft religiöser Duldung dictirt sind und besonders in den Unterrichtsgesetzen eine anerkennenswerthe Beachtung der Religionsinteressen auch anderer Confessionen hervortritt. Der Staat ignorirt nicht den Juden und will, dass die isr. Jugend mit ihrem Glauben vertrauet heranwachse; er ignorirt ferner nicht Synagoge und Rabbiner, weiset diesen nicht aus der Schule, sondern will, dass er den Religionsunterricht leite und überwache. Welche traurige Gegensätze andere deutsche Staaten zeigen, ist zur Genüge bekannt. Fr.

Dermalen besteht kein Central- und kein anderes Consistorium in der Pfalz, wohl aber für die vier Gerichtsbezirke vier Rabbinate: Dürkheim, Landau, Kaiserslautern, Pirmasens, welche wieder in mehrere Synagogen-Gemeinden zerfallen, denen jedoch allen der Bezirksrabbiner innerhalb seines Bezirks vorsteht. Hinsichtlich der Vertheilung der Kosten der Cultbedürfnisse hatte das Consistorium bei der Behörde einen Massstab für den Gehalt der Rabbiner zu begutachten, die übrigen Cultkosten wurden durch die Obrigkeit vertheilt, welche sich hierbei in der Regel an die Vorschläge der Gemeindevorstände hielt, wodurch der Repartitionsbasen so viele wurden, als Judengemeinden vorhanden sind.

Die heutigen religiösen Verhältnisse sind durch die Verfassung und mehrere allerhöchste und höchste Verordnungen geregelt. Wir beginnen mit der Verordnung vom 18. October 1823, Amtsbl. S. 97. Dieselbe lautet:

1. Den jüdischen Glaubensgenossen wird vollkommene Gewissensfreiheit gesichert; sie geniessen alle den Privatkirchengesellschaften durch das constitutionelle Edict über die Verhältnisse der Einwohner des Königreichs, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften, vom 26. Mai 1818 eingeräumten Befugnisse.

2. Wo die Juden in einem gewissen, mit der Territorialeintheilung des Kreises übereinstimmenden Bezirke in einer Zahl von wenigstens 50 Familien vorhanden sind, ist ihnen gestattet, eine eigene kirchliche Gemeinde zu bilden und an einem Orte, wo die Polizeibehörde besteht, mit Genehmigung der königl. Kreisregierung eine Synagoge zu errichten und einen Rabbiner aufzunehmen.

3. Wo sie keine kirchliche Gemeinde bilden, sind sie lediglich auf die einfache Hausandacht beschränkt, und alle heimlichen Zusammenkünfte unter dem Vorwande des häuslichen Gottesdienstes sind ihnen nach § 4 des angeführten constitutionellen Edicts vom 26. Mai 1818 verboten.

Wo eine Synagoge besteht, darf ausser dem Rabbiner

oder den bestätigten Substituten kein Anderer kirchliche Verrichtungen ausüben*).

Vorderhand ist indessen durch eine Allerhöchste Verfügung die Fortsetzung des bisher ausgeübten Gottesdienstes, d. i. die Versammlungen in den bisherigen Bethäusern und Synagogen, unter der Bedingung gestattet worden, einzelne oder gemeinschaftliche Rabbiner (für mehrere Orte) aufzustellen, zu welcher Aufstellung auch weniger als 50 Familien hinreichend sind.

4. Die Ortsrabbiner oder Substituten werden von den Mitgliedern der Kirchengemeinde vorgeschlagen, von der Kreisregierung geprüft und nach Befund bestätigt oder verworfen.

Die Bestätigten können ohne Bewilligung der Kreisregierung nicht entlassen werden.

5. Der zum Rabbiner oder Substituten vorgeschlagene Jude muss

a. königl. baierischer Unterthan sein;
b. der deutschen Sprache mächtig nnd überhaupt wissenschaftlich gebildet,
c. ohne Makel des Wuchers oder eines betrüglichen Banquerouts, und sonst von einem guten, sittlichen Lebenswandel sein.

Nach einer Allerhöchsten Entschliessung vom 25. Sept. 1823 sollen die künftig anzustellenden Rabbiner in folgenden Gegenständen geprüft werden:

a. in der grammatischen Kenntniss der deutschen und hebräischen Sprache, in der Auslegungskunst des alten Testaments und in den dazu erforderlichen Hülfskenntnissen, der Geschichte, Erdbeschreibung und Literatur;
b. in der Kenntniss der isr. Religion und Moral und in der Geschicklichkeit, sie in rednischer und katechetischer Form mitzutheilen;
c. in der Kenntniss der Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der isr. Ceremonialsatzungen;

*) Nach einem Cassations-Urtel vom 12. Februar 1840, Amtsblatt S. 192, werden Zuwiderhandlungen gegen Synagogenordn., erlassen in Form von Lokalpolizeibeschlüssen, gerichtlich bestraft.

d. in der Kenntniss der Obliegenheiten eines Kirchenlehrers gegen den Staat, gegen die Kirchengemeinde, in der Kenntniss der Rechte, welche ihm in beider Rücksicht zukommen. Vor der Prüfung hat jeder Examinand über seinen Lebenslauf einen schriftlichen Aufsatz vorzulegen und sich über seine erhaltene Bildung, sowie über sein politisches und sittliches Betragen durch Zeugnisse auszuweisen.

6. Bei der Bestätigung hat der Rabbiner oder der Substitut vor dem betr. königl. Land-Commissariat einen feierlichen Eid dahin abzulegen, dass er den Gesetzen des Reichs durchgehends schuldige Folge leisten, nichts gegen dieselben lehren oder gestatten; wo er etwas dagegen erfahren würde, solches der Obrigkeit treulich anzeigen und in keine Verbindung irgend einer Art mit ausländischen Obern sich einlassen werde.

7. Die in den drei vorhergehenden Artikeln enthaltenen Bestimmungen finden auch auf die dermalen bestehenden Rabbiner oder Substituten ihre Anwendung.

Nach § 35 des II. constitutionellen Edicts ist es den Privatkirchengesellschaften untersagt, sich der durch Gesetz oder Gewohnheit angeeigneten Auszeichnung zu bedienen; den Rabbinern der Pfalz wurde jedoch durch höchstes Rescript vom 25. Aug. 1833 gestattet, jene Amtskleidung zu tragen, welche von den Rabbinern zu München getragen werde. Diese besteht in einem schwarzen, mittelst eines Gürtels enge anliegenden Talar, einem Barret mit glatter, faltenloser Fläche und eckiger, nicht runder Gestalt, dann einem Ueberschlägelchen von schwarzer Farbe mit weisser Kante oder den sogenannten Mosestafeln. Conf. Ausschreiben vom 5. Juli 1847, ad Num. 18,476 M. Das Prädicat „Hochwürden“ steht den Bezirksrabbinern nicht zu.

8. Das jüdische Kirchenvermögen bleibt dem jüdischen Cultus ausschliessend überlassen.

Es wird in den einzelnen Kirchengemeinden durch den Rabbiner und durch zwei von der Gemeinde gewählte und von dem königl. Land-Commissariat bestätigte Mitglieder verwaltet.

9. Der Gehalt des Rabbiners wird von der isr. Gemeinde festgesetzt, welche die Errichtung einer Synode nachsucht. Die Repartition auf die einzelnen Glieder der kirchlichen Gemeinde wird von derselben entworfen und von der Regierung executorisch erklärt.

Die Zulassung des in Frankfurt a./M. zu constituirenden Vereins zur Begründung einer Wittwen- und Waisenkasse für Rabbiner und isr. Prediger Deutschlands nach den Vereinsstatuten vom 1. December 1850 ist in Baiern Allerhöchst genehmigt. Ausschreiben vom 14. Juli 1851, ad Num. 18,215 P.

10. Die Judenkinder beider Geschlechter sind, gleich jenen der übrigen königlichen Unterthanen, zum öffentlichen Schulbesuche in Städten und auf dem Lande verbunden, und sie erhalten, mit Ausnahme der Religionslehre, gleichen Unterricht mit denselben, unter Beobachtung aller, über das Schul- und Erziehungswesen bestehenden Verordnungen; der Zutritt zu allen höheren Lehranstalten ist ihnen gestattet.

11. Den Juden ist bewilligt, eigene Schulen zu errichten, wenn sie ein anständiges und zweckmässiges Local ausmitteln und vorschriftsmässig gebildete und geprüfte Schullehrer aufstellen, welche königl. Unterthanen sind. Die Lehrer sind an den allgemeinen Lehrplan gebunden.

In Betreff des Religionsunterrichts für die isr. Jugend haben Se. Majestät der König unter dem 28. Febr. 1828 folgende Bestimmungen zu ertheilen geruht:

a. Als Lehrer der isr. Religion, sowohl in öffentlichen Schulen als in Privathäusern, dürfen nur Inländer aufgenommen und beibehalten werden, welche guten Leumund besitzen und ihre Befähigung bei einer Prüfung nach bezeichneter Art erprobt haben.

b. Die Prüfung soll umfassen die Elementar-Unterrichtsgegenstände, die hebräische und deutsche Sprache, den isr. Lehrbegriff, die jüdische besonders biblische Geschichte, die Auslegung der heil. Schrift, die Kenntniss ihrer besonders wichtigen und schönen Stellen, die gewöhnlichen Gebete, die Erläuterung und Deutung des jüdischen religiösen Ceremoniels und Ri-

tuals, den Talmud und seine einzelnen Theile nach Zusammenhang und verschiedenem Werth, die Verhältnisse der Jugend zum Staat und zu den Gemeinden. Conf. Ausschreiben vom 8. Aug. 1825, Intelligenzblatt S. 278.

c. Diese Prüfungen sollen nach Bedarf der einzelnen Kreise stattfinden und jedesmal 3 Monate zuvor bekannt gemacht werden.

d. Die Prüfungs-Commissionen haben unter Leitung eines Regierungs-Abgeordneten, aus einem Districts-Schul-Inspector, einem Kundigen der hebräischen Sprache und einem verständigen, von der Kreisregierung zu wählenden Rabbiner zu bestehen.

e. Nach Ablauf des Jahres 1832/33 sind keine Candidaten mehr zuzulassen, welche nicht an den Schullehrer-Seminarien unterrichtet worden sind.

f. Religionslehrer für öffentliche Schulen sind von den betreff. Judengemeinden vorzuschlagen und von den Kreisregierungen nach Befund zu bestätigen oder zurückzuweisen; die Bestätigten dürfen ohne Bewilligung der Kreisregierung nicht entlassen werden.

g. Der Religionsunterricht der jüdischen Knaben und Mädchen hat mit dem zurückgelegten sechsten Lebensjahre zu beginnen und bis zum zurückgelegten zwölften anzudauern, sofern nicht ein Zurückbleiben in den Kenntnissen die längere Fortsetzung des Unterrichts bei Einzelnen erheischt.

h. Die Rabbiner haben fortwährende Aufsicht über den Unterricht in der isr. Religion zu führen, wahrgenommenen Mängeln abzuhelfen, oder solche anzuzeigen. Die Schulinspectionen und Polizeibehörden haben auf Einhaltung der Ordnung zu sehen.

i. Jährlich die Prüfungen in der isr. Religion, welchen sich auch die durch Hauslehrer Unterrichteten zu unterstellen haben, in Gegenwart der Schulinspectionen und Rabbiner vorzunehmen.

k. Vom 13. bis zum 18. Lebensjahre hat die jüdische Jugend, männlichen und weiblichen Geschlechts, Re-

ligionsunterricht an Sabbath- und Feiertagen in den Synagogen zu erhalten.

l. Die Bildung der Bezirke für die isr. Religionsschulen und die Gehaltsregulirung für die an solchen angestellten Lehrer nach örtlichen und individuellen Verhältnissen wird freier Uebereinkunft der Betheiligten, unter Bestätigung der königl. Kreisregierungen, und im Mangel einer solchen Uebereinkunft der Entscheidung der Kreisregierungen, vorbehaltlich der Vorbescheidung der etwaigen Beschwerden, überlassen.

m. Die Errichtung eigener, jüdischer Volksschulen ist nirgends zu verhindern.

n. Es erscheint zweckmässig, die Dienste der jüdischen Vorsänger mit denen der Religionslehrer zu vereinigen, um letztere besser zu remuneriren und vor etwaigem Entgegenwirken jener zu sichern. Diese Vereinigung ist daher nach Vernehmung der Gemeinden und Rabbiner thunlichst zu bewerkstelligen und zu begutachten, inwiefern sich ein allgemeines Verbot künftiger Anstellung besonderer Vorsänger begründen dürfte.

o. Wenn auch die Vorsänger und Religionslehrer zu entscheiden haben, ob sich das Schlachtvieh zum Genuss für die Juden nach ihren Religionsbegriffen eigne, so scheint doch deshalb das Schächten des Schlachtviehes durch die Vorsänger und Religionslehrer nicht nöthig, vielmehr ist dafür zu sorgen, dass diese Diener des Cultus das Schächten allenthalben, wo es nach den Verhältnissen vermieden werden kann, nicht selbst vornehmen.

Die Bürgermeisterämter werden demnach angewiesen, sowohl die in ihrem Amtsbezirke aufgestellten Rabbiner, als auch die Vorsteher jüdischer Gemeinden hiervon in Kenntniss zu setzen, und zwar mit dem Bemerken, dass die Prüfung derjenigen Israeliten, welche als Religionslehrer, sei es an öffentlichen Schulen oder in Privathäusern, fernerhin verwendet werden wollen, alljährlich im Monat September zu Kaiserslautern stattfinden, der Tag

dieser Prüfung aber jedesmal durch das Intelligenzblatt des Kreises bekannt gemacht werden solle.

Die königl. Bezirks-Schulinspectionen werden vorzüglich auf den § 9 dieser Allerhöchsten Bestimmungen aufmerksam gemacht, und zwar mit dem Beifügen, dass an denjenigen Orten, an welchen keine eigene jüdische Volksschule ist, die Prüfung der isr. Jugend aus dem Religionsunterricht von dem königl. Bezirks-Schulinspector derjenigen Confession zu leiten sei, deren Schule sie besucht: an jenen Orten aber, an welchen eigene jüdische Volksschulen sind, werden diejenigen königl. Bezirks-Schulinspectoren, in deren Gegenwart die Prüfung der isr. Jugend aus dem Religionsunterricht vorgenommen werden soll, besonders bezeichnet werden.

Uebrigens werden die Bürgermeisterämter sorgfältig darüber wachen, dass diese Allerhöchsten Bestimmungen in ihren Gemeinden auf das Pünktlichste vollzogen werden, und nicht nur dadurch ein so beachtenswerther Gegenstand, als der Religionsunterricht für die isr. Jugend ist, eine feste Begründung erhalte, sondern auch die Hoffnung eines bedeutenden Einflusses desselben auf die sittliche Veredelung dieses Volkes sich verwirkliche.

Hiezu gehört das erläuternde Ausschreiben vom 14ten Juli 1840 ad Num. 9312 Q.:

1. Da nach § VIII. der angeführten königl. Ministerial-Entschliessung die Bezirksrabbiner die fortwährende Aufsicht über den Unterricht in der isr. Religion zu führen, wahrgenommenen Missständen abzuhelfen, oder solche zur Anzeige zu bringen haben, so sind die isr. Lehrer gehalten, allen Anordnungen, welche die Bezirksrabbiner bezüglich des Religionsunterrichts und des damit verbundenen Unterrichts in der hebr. Sprache ihnen vorzeichnen, sich willfährig zu unterwerfen und keine willkürliche Abweichungen von den Vorschriften derselben sich zu erlauben.

2. Die Bezirksrabbiner haben demnach den isr. Schullehrern genau vorzuschreiben, wie viele Zeit dieselben wöchentlich — unbeschadet des Elementarunterrichts — dem Religionsunterrichte, der hebräischen Sprache, der

Uebersetzung und Erklärung des Pentateuchs und der Gebete zu widmen haben, dann aber auch zu bewirken, dass diese Unterrichtszweige, fern von allem mechanischen Abrichten, mit gedeihlichem Erfolge für die Geistes- und Herzensbildung der isr. Jugend betrieben werden.

3. So oft die Bezirksrabbiner bei ihren Visitationen wahrnehmen, dass ihren desfallsigen Anordnungen nicht Folge geleistet wird, und offenbare Nachlässigkeiten bei Ertheilung des Religionsunterrichts und der damit zusammenhängenden Gegenstände stattgefunden haben, so liegt es in den Pflichten der Bezirksrabbiner, nach fruchtlos erschöpften Belehrungen, Mahnungen und Warnungen, hievon durch das betreffende Landcommissariat bei der königl. Landesregierung Anzeige zu machen, und auf ernste Bestrafung, nach Massgabe selbst auf die Entlassung des pflichtvergessenen Lehrers anzutragen*).

4. Der § VII. der allegirten königl. Ministerial-Entschliessung hat bestimmt, dass der Religionsunterricht der isr. Knaben und Mädchen mit dem zurückgelegten sechsten Lebensjahre zu beginnen und bis zu dem vollendeten zwölften Lebensjahre anzudauern habe, insofern nicht ein Zurückbleiben in Kenntnissen die längere Fortsetzung des Unterrichts erheischte.

Diese Bestimmung ist an allen isr. Schulen genau einzuhalten und die königl. Districts-Schulinspectionen, welchen die obere Aufsicht über einzelne isr. Schulen übertragen ist, haben keinem isr. Schüler einen Schulentlassungsschein auszustellen, bevor derselbe die Religionsprüfung nach § IX. der königl. Ministerialentschliessung in Gegenwart des Bezirksrabbiners mit Erfolg bestanden hat.

5. Der § 10 der königl. Ministerialentschliessung setzt fest, dass nach der Entlassung der isr. Jugend aus der Werktagsschule dieselbe bis zum 18. Lebensjahre die Sabbath- und Feiertagsschule zu besuchen habe. Diese Bestimmung ist noch an vielen isr. Schulen, ungeachtet mehrfacher Mahnungen, nicht in Vollzug gesetzt worden.

*) Sonstige in den Berichten der Rabbiner gerügte Mängel haben die Landcommissariate abzustellen und das Verfügte in ihren Vorlageberichten anzugeben. Rescr. vom 6. Febr. 1855, ad Num. 8476 Z.

6. Da in diesen Schulen ebenfalls vorzugsweise der Religionsunterricht für Knaben und Mädchen fortgesetzt werden soll, so stehen diese Sabbaths- oder Feiertagsschulen zunächst unter der Respicienz der Rabbinate, und sie haben nicht nur darüber zu wachen, dass diese Schulen mit dem Jahre 1840/41 unfehlbar überall, wo sich isr. Schullehrer befinden, regelmässig gehalten werden, sondern auch in ihren Visitationsprotocollen über den Besuch dieser Schulen, die fleissige Abhaltung derselben von Seiten der Lehrer und den Erfolg des an denselben ertheilten Unterrichtes Bericht zu erstatten.

Das königl. Land-Commissariat hat dafür Sorge zu tragen, dass diese Bestimmungen zur Kenntniss der isr. Lehrer selbst gelangen, in allen Fällen aber die Amtshandlungen der Rabbiner zu unterstützen, damit dem isr. Religions-Unterricht Regelmässigkeit, Ordnung und eine feste Begründung zu Theil werde, der Segen dieses Unterrichts aber durch die zunehmende sittliche Veredlung dieses Volkes sich immer mehr ausbreite und verwirkliche.

12. Die Erlaubniss zum Studium der jüdischen Gottesgelehrtheit soll keinem jüdischen Jünglinge ertheilt werden, bevor er nicht von einer öffentlichen Studienanstalt des Königreichs über seine hinreichenden Vorbereitungskenntnisse ein günstiges Zeugniss erhalten hat.

Diese Verordnung ergänzt eine Allerhöchste vom 27ten Januar 1854, Amtsbl. S. 138, die so lautet:

Art. 1. Diejenigen Vereinigungen isr. Glaubensgenossen, welche sich vor der Verkündigung gegenwärtiger Verordnung zur gemeinsamen Ausübung ihres Cultus und zur Bestreitung der Kosten desselben gebildet haben, sollen auch künftig, ohne Rücksicht auf die Zahl der vereinigten Familien, als „isr. Cultus-Gemeinden" fortbestehen. Die Landcommissariate haben zu entscheiden, welches diese Gemeinden sind.

Art. 2. Die Bildung neuer isr. Gemeinden, sowie die Auflösung bereits bestehender steht den Landcommissariaten zu.

Neue Gemeinden können nur auf Ansuchen einer angemessenen Anzahl Familienhäupter, welche ausreichende

Mittel zur Bestreitung der Cultusausgaben nachweisen, gebildet werden.

Bestehende Gemeinden können aufgelöst werden, wenn sie die Mittel zur Bestreitung ihrer Cultusausgaben nicht aufzubringen vermögen, oder auf Antrag der Mehrheit der Familienhäupter.

Im Falle einer Auflösung haben die Landcommissariate die Bestandtheile der ehemaligen Gemeinde nach Massgabe des Art. 3 anderen nahegelegenen Gemeinden, nach Einvernehmen derselben mit ihren Erinnerungen, zuzuweisen.

Art. 3. Jede isr. Familie, sowie jeder einzeln stehende Israelite muss derjenigen Cultusgemeinde angehören, welcher sein Wohnort zugetheilt ist.

Art. 4. In jeder isr. Cultusgemeinde soll alsbald ein Synagogenausschuss gebildet werden.

Zu diesem Zwecke bezeichnet das Landcommissariat je nach der Grösse der Cultusgemeinde eine Anzahl von Gemeindegliedern, welche nicht unter Zehn sein soll. Diese wählen aus ihrer Mitte in einer Wahlhandlung drei Mitglieder als Synagogenausschuss.

Die Gewählten können den Eintritt in den Synagogenausschuss ablehnen oder später austreten.

Ueber die Zulässigkeit der Ablehnung oder des Austrittes entscheidet das Landcommissariat.

In denjenigen isr. Cultusgemeinden, welche zugleich Sitz eines Rabbiners sind, ist dieser von Rechtswegen viertes Mitglied des Ausschusses.

Der Ausschuss wählt sich selbst seinen Vorstand.

Art. 5. Der so gebildete Synagogenausschuss ersetzt seine abgängig werdenden Mitglieder selbst, mit Vorbehalt der Bestätigung des Landcommissariats. Dem letzteren steht jederzeit das Recht zu, Mitglieder des Synagogenausschusses zu entlassen.

Das entlassene Mitglied kann zum Ersatz nicht wieder gewählt werden.

Ersetzt der Synagogenausschuss das abgegangene Mitglied nicht innerhalb der von dem Landcommissariat zu

diesem Zwecke anberaumten Frist, so hat das Landcommissariat die Ersetzung vorzunehmen.

Art. 6. Die Kreisregierung, Kammer des Innern, kann den Synagogenausschuss ganz auflösen und dessen vollständige Erneuerung in der durch Art. 4. bestimmten Weise anordnen.

Art. 7. Im Falle der Verhinderung des Vorstandes des Synagogenausschusses hat denselben das an Lebensjahren älteste Mitglied zu vertreten.

Dem Vorstande oder dessen Stellvertreter steht im Falle der Stimmengleichheit bei der Beschlussfassung die Entscheidung zu. Der Ausschuss kann giltig beschliessen, wenn zwei Mitglieder anwesend sind, vorausgesetzt, dass das andere oder die zwei anderen Mitglieder gehörig eingeladen worden sind.

Art. 8. Die Ausgaben des isr. Cultus werden aus den Einkünften der betreffenden Cultusgemeinden, und wo diese nicht ausreichen, durch Umlegen auf die Cultusgemeinden bestritten.

Diese Umlagen werden in der Regel nach Classen der einzelnen Mitglieder der isr. Cultusgemeinden vertheilt.

Art. 9. Nach Aufforderung des Landescommissariats theilt der Synagogenausschuss unter Vorsitz seines Vorstandes alle Angehörigen der Cultusgemeinde nach freier Erwägung ihrer Vermögensverhältnisse in Classen, deren Zahl und Verhältniss zu bestimmen in seinem Ermessen steht.

Die notorisch Zahlungsunfähigen sind in die erste Classe zu setzen, welche von aller Beitragsleistung befreit ist.

Von der Classificirung sind die Mitglieder des Synagogenausschusses vorläufig auszunehmen. Hat sich der Synagogenausschuss über diese Classificirung schlüssig gemacht, so hat der Vorstand die hiernach entworfene Liste an das Landcommissariat abzugeben, welches dieselbe den Bürgermeistern derjenigen politischen Gemeinden, welche die betr. isr. Cultusgemeinden bilden, zuschickt, mit dem Auftrage, die in ihrer Gemeinde wohnhaften umlagepflichtigen Israeliten von dem Inhalte der

Liste in Kenntniss zu setzen. Zugleich bestimmt das Landcommissariat einen präclusiven Termin, bis zu welchem Reclamationen gegen den Entwurf der Classification angebracht werden können.

Letztere sind schriftlich von jedem Reclamanten bei dem Bürgermeisteramte seines Wohnorts anzubringen, welches sie dem Landescommissariate zur weiteren Verfügung übersendet.

Jeder Umlagepflichtige kann nur gegen seine eigene Classification, nicht auch gegen jene seiner Mitbürger reclamiren.*)

Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens.

Nach archivalischen Urkunden des k. k. Ministeriums des Aeussern in Wien. Von G. Wolf.

(Fortsetzung.)

Beilage VII.

Kais. Decret der Statt Wormbs gesandt, zugestellt, wegen Verstattung der Güter von irer Mst. Reichshofrathen etc. mit beuelch die den Juden zugefügte Beschwerung abzustellen, vndt keine warnung weitter fürzunemen. [Wien, 3. Julij 1561.]

Von der römischen k. Mt. vnnseres allergenedigsten Herrn wegen aines Erbaren Raths der Statt Wormbs alhier anwesenden Gesantten anzuzaigen.

Nachdem Ihr Mst. vor gutter Zeitt vernomen was Span vndt Irrungen sich zwischen dem Herrn Bischoff zu Wormbs, auch Ihr fürstl. G. zugewantten vndt andern, so auff die Juden zu Wormbs einige gerechtigkeit haben möchten an ainem vndt den Rath zu Wormbs andres thails aussschaffung halber den Juden daselbst erhalten vndt Ihr Mst. solche Irrungen darneben geschaffen befindet, das dieselbe, wo sie nicht güttlich hingelegt werden solte, leichtlich zu allerley verbitterung, widerwillen, vnrath vndt weiterung gerathen möchten, Vnd aber Ihre k. M. allen thailen mit gnaden wohlgenaigt vndt solche weiterung gern

---

*) Andere neuere Verordnungen werden wir bei sich darbietender Gelegenheit geben.

verhütet sehen wolten, So hatt Ihre k. M. vnangesehn dass sie hieuor entschlossen gewest, solchen Stritt strackes an das ordentliche Recht zu weisen, auss obberuerter vndt ander mehr beweglicher vrsache allen thailen zu gnaden vndt guten für rathsam angesehen Zuuor vndt ehe dan die Sache an dass ordentliche Recht gewiesen werde durch Ihre k. Mt Insonderheit dazu verordete Rath an Ihrer Mt hoff guetliche Verhör vndt handlung zwischen obgemelten Partheyen fürzunehmen vndt pflegen zu lassen. Vndt wolle demnach obgemelten Partheyen den 20. Tag des Monats Octobris schirstkünfftig an Ihrer Mt hofe, wo Ihre Mt derselben Zeit sein werdet, selb oder durch Ihre Volmechtige Anwaldt vndt gewaltthaber zu erscheinen vndt des nechstfolgenden Tags darnach solcher güttlicher Verhör vndt handlung zu gewartten, hiemit angesetzt vndt benant Auch den Rath zu Wormbs mit genedigem fleisse ersuchet haben, Sie wolten solche güttliche vnterhandlung (dieweil die allen theilen zu sondern gnaden von Ihrer Mst gemaint wirdt) Ihres tails nit weniger Sondern derselben guettwillig statt thun vndt sich darin schiedlich gleichmessig vndt endlich dermassen erzaigen vndt finden lassen, damit diesen stritt in der güte ohne weitleufftige Rechtfertigung abgeholffen vndt Sie die Parteyen zu ruhe gebracht vndt mehrer freundlicher nachbarlicher Wille zwischen Ihnen allerseits gepflanzt vndt erhalten werden möchte. Das raicht Ihnen den Partheyen selbst zum besten vndt Ihrer Mt zu sonderem genedigen gefallen.

Nachdem auch ferner die Gesandten aines E. Rathes sich zu ernidern wissen welcher massen sich der Herr Bischoff zu Wormbs in drey vnterschiedlichen Schreiben etliche viel Newerung so ain Rath gegen den Juden neulicher Zeit fürgenomben haben solte, bey Ihrer Mst beclaget vndt da Ihre Mst sich solcher Neuerung über so vielfaltige Ihrer Mst hieuor an ainem Rath zu Wormbs aussgangen Mandat vndt beuelch bej ainem Rath nicht versehen, So were hierauff Ihren Mst. ernstlicher Beuelch, das an E. Rath vnuerhindert des Berichts vndt verantworttung, so sie des Raths Gesandten, auff angeregte des Bischoffs Clag gethan, die Sache nochmals der Juden halb, biss zu Ausstrag der sach in alten standt vndt wesen bleiben lassen vndt gegen den Juden nichts thattliches auch kainerley Newerung fürnehmen vndt was deren bissher fürgenomen wiederumb

abschaffen bey Poen in Ihrer Mst beuor aussgangenen Mandaten begriffen. Daran geschehen Ihrer Mt ernstlicher endlicher will vndt meinung. Actum Wien d. 3. Julij etc. Im Ain vndt sechzigsten.

(Dieser Beschaidt ist allso den Herrn Bischoffen zu Wormbs auch zugeschrieben worden.)

Beilage VIII.

Kais. Decret dem Herrn Bischoff zu Wormbs zugestellt, wegen nochmaligen geklagten den Juden zugefügten Beschwerung vndt neuerungen de 23. Januar 1562.

Die Röm. k. Mt vnnser allergrosser Herr, hatt gnedigst angehörtt vndt vernomen, Was Ihre Mt. der hochwürdig fürst vndt Herr Herr Dietrich Bischoff zu Wormbs etc. wider ainen E. Rath daselbst durch ain Supplication Schrifft vnterthenig verbringen lassen. Nemblich das Ihre Mtt gemelter Rath durch offentliche Mandat ernstlich aufferlegen solle, biss zu Ausstrag des zwischen Ihrer k. M. vndt dem Rath zu Wormbs der daselbst wohnenden Judischait Aussschaffung halber schwebenden stritts, keine Neuerung oder beschwerung gegen den Juden vorzunehmen vndt lest darauff hochermelten Bischofen zu Wormbs gnediglich anzaigen:

Nachdem Ihre k. M. hieuor zu mehrmahlen gemelten Rath, baides durch verschlossene beuelch vndt dann auch durch offene Mandat auch letztlich gemelten Raths Gesandten kurtz vor Ihrer Abreise von Ihrer Mst. hoff anstatt des Raths abermahls durch ain Decret aufferlegen lassen gegen Ihnen den Herrn Bischoff auch den Juden keine Neuerung furzunehmen vndt was deren seien genomben wiederumb abzustellen. So lässt Ihr Mt nochmalen bey solchen Ihren Verordnungen genediglich beruhen, In hofnung ermelten Rath werde demselben gehorsamblich nachkomen. Im Fall solches nicht geschehen solte (das sich doch Ihr Mt nicht versehen will) vndt Ihr Mt desshalben ainige Clag fürkompt, Ist Ihr Mt erbietig sich allen genedigen gebür darauff zu halten vndt zu erzaigen.

Actum zu Prag 23. Januarij 1562.

Beilage IX.

Kais. Decret dem Rath zu Wormbs zugestellt, die Juden bis zur erörterung der hauptsach ruhig bleiben zu lassen, Den 11. Julij 1570.

Von der röm. k. M. vnnserem Allergenedigsten Herrn ainen Erbaren Rath der heyligen Reichs Stadt Wormbs hieneben verwahrte beschwerungs Articul der gemainen Judischait daselbst zuzustellen. Mit diesem Ihrer k. M. wegen ernsten beuelch wess geclagter massen bej schwebender Ihren beiderseits Rechtfertigung innouirt vndt attentirt worden, widerumb vnuerlengst abzustellen, vndt sie Clagende Juden bej Ihrer k. M. in Dero Verfahren am h. Reich Romischen Kaisern vndt Königen mitgethailten Priuilegien vndt freyhaiten vndt sonderlich Ihrer k. M. nunmehr zum offtermalen gegebenen Decreten beuelch vndt Verordnungen fürder mehr vndt biss zu rechtlicher Erörterung der hauptsache ruhig pleiben, Sie Dero gebrauch vndt geniessen lassen vndt darwider keineswegs belaidigen oder betrengen.

Darnebens da bemelte von Wormbs der angezogenen Articul halber, aines oder mehr Ihnen gegenbericht zu thun Demselben sie fürderlich zu Ihrer k. M. Reichs hoff Canzley übergebenen Actenn. Speyer 11. Julij im siebenzigsten

Vdt Baptist Weber A. Erschenberger.

Beilage X.

Imp. Maximiliani ernstliches verweis vndt bedrohungsschreiben an die Statt Wormbs wegen vnderlassener parition gegen den Juden daselbst keine newerung furzunemen. Den 16. Aug. 1570.

Maximilian! Dass Irrungen vndt Missverständte sich zwischen den Ehrwürdigen Dietrichen Bischofen zu Wormbs vnnserem fürsten vndt lieben Andechtigen vndt neben S. A. der gemainen Judischait zu Wormbs in ainem so dan Euch selbsten andres theils zur Zeit hero erhalten vndt nochmals Rechtschweblich seyn, des dürfft Ihr kaines erindern.

Ob nun wol bemelte Judischheit offtemals sich bej vnns beclagen, Das vngeachtett solcher litispendenten allerhandt beschwerliche Neuerungen gegen Ihnen fürgenomen, Wie auch darauff hiebeuor mehrmale vndt ietzo noch neulich von hie auss mit zustellung angeregten beschwerungen Euch ernstlich auffererleget vndt befohlen alle dieselben bej anhangenden sachen eingeführte innouationes genzlich abzustellen vndt sie die Judischait

bej alten herkomen auch Vnnser vndt Vnnsere Vorfahren am heil. Reich Römische Kaiser vndt Könige gegebene Privilegien vndt freyheiten allerdings vnbetrangen bleiben zu lassen. Dess genzlichen versehens, es würde demselben Eurer thails zu billigkait vndt schuldigkait gehorsamblich nachgesetzt werden.

So befinden wir doch aniezo aussgedachtes Bischofen von Wormbs so auch vielgemelte Judischait abermals furbrachter Clagen so viel, das angeregte vnnser so vielfaltiger beuelch nitt allein gar nit nachgesetzt vndt die Vndernomene Neuerungen nit widerumb abgestellt, Sondern dass auch zu nitt geringer vnnserer Kay. beuelch verklainerung ohne ainige gegebene Anttwortt oder bericht, damit noch in mehr vndt mehr forttgefahren vndt von tag zu tag andere viel beschwerliche Ding gegen Ihnen fürgenomben werden.

Wann vnns dann solches von Euch zu nitt wenig befremdung gelangett, vndt ohne dass an anhangende Rechten nichts innouirt werden sollt.

Derowegen beuehlen wir Euch hiemit abermahl Ernstlich vndt wollen, das Ihr nochmals hieuor ergangenen vnsern kayserlichen Decreten vndt beuelchen ohne einige weitere Ausflucht allerdings gehorsamblich nachkompt Vnd alle solche, seitt angefangener Rechtfertigung eingeführte Beschwerungen vndt Newerungen, deren wir Euch neulicher weil ain specificirte Verzeichnus zukomen lassen genzlich wiederumb abschaffet vndt die Sachen in vorigen standt wiederumb setzet Vnnd in denn Euch ferners nicht widersetzig sondern dermassen gehorsamb erzaigett damit wir zu handhabung der billigkait vndt vnsern kay. Decreten nicht vrsach haben ander ernstlicher einsehen fürzunehmen vndt Ihr erstattet daran vnnsern Endlichen willen vndt mainung. Datum Speyer 16. Augustj 1570.

an die Stadt Wormbs.

Beilage XI.

Imp. Maximiliani beuelchsschreiben ehe die Statt Wormbs, vorigen Mandaten so wol der heimischen als der frembden Juden halber zu pariren vndt Sie bei iren Kais. priuilegien verbleiben zu lassen.

D. 14. Oct. 1570.

Maximilian!

Offtermals haben wir Euch so durch offene vnnsere kay. Poenal Mandaten so auch verschlossene Schreiben vndt sonsten

gegebene Decreten ernstlich vndt bej nahmhafften Pönen beuehlen, das Ihr solche Newerungen, so Ihr gegen gemainer Judischait nun etliche Jahre anhero wider Ihre habenden freyheiten vndt Altt herbringen (deren Euch auch ain vnterschiedlich verzaichnus vnlangst vberschickt worden) mit vnfügen vorgenamben, widerumb genzlich abstellen vndt füro bemelte Judischaitt damit weiters nicht beschwere sollett.

Nun ist vnns gleichwoll neulicher weill, ain bericht darüber Zusampt auch Eurer alhie anwesenden Abgesantte Entschuldigung, warumb solcher bericht nicht ehe geschehen vndt vnnsern kays. beuelchen vndt decreten nit gelebett worden, fürbracht, Darinen Eures tails allerhandt Einwendungen, besonders aber die litispendenten an vnnsere kay. Cammergericht angezogen vndt darauff gebeten werden, Sie die Juden sampt andern diesen sachen verwantten vndt Interessenten Ihres suchens nit zu heren vndt solche attentaten Clage erörterung der hauptsach an bemelten vnsern Cammergericht verbleiben zu lassen.

Dieweill wir aber dasselbige alles, so ietzo angeregtermassen durch Euch baides zu entschuldigung des Vorzugs als auch Eures vngehorsambs fürgewendett vndt durch etliche beygelegte Schrifften zu bescheinen vnterstanden, nit der erheblichkait finden, das wir von vnser zuuor erthailten Kays. Mandaten vndt beuelchen abzustehen vrsach Vnd dan die angezogenen litispendenten diese geclagte Newerungen vndt attentaten als so zum tail vor angefangenen derselben Rechtfertigung zum tail aber hernacher vndt dass Ihr deren von tag zu tag ie lenger ie mehr eingeführet vndt vnterstanden principaliter nicht berüren darüber auch in specie an vnnserem Cammergericht nicht geclagett.

Hierauff so können wir solchem Euren Begehren nit statt geben, noch angeregtem Euren in dieser sachen so beharlichen vngehorsamb vngeandet haimbgehen zu lassen.

Darumb Euch nochmals vndt zu allem Vberfluss mit Ernst beuehlendt, dass Ihr nunmehr vndt ohne alles weiter verziehen vndt Einrede vorigen vnnsern Mandaten vndt geheissen allerdings ein völlig genügen thutt vndt die geclagten Newerungen vndt unleidliche bescheinnungen so Ihr ain Zeitlang hero, so wohl gegen denen bei Euch wohnenden als auch andren dahin kommenden Juden fürgenommen genzlich wiederumb abschaffet vndt Sie gemaine Judischait bej gemainen Rechten vnnser vndt

des Reichs Constitutionen vndt Satzungen, auch vnser vndt vnnser Vorfahren erthailten Begnadigungen, priuilegien vndt freyhaiten vnbetrübett vndt vnbelestigett bleiben lassen. Vnd in dem ferners nit vngehorsamb seyet, Sondern Euch hierauff dermassen gehorsamb vndt gleichmessig erzaigett, das dieser sachen ob Euch ferner Clag für vnns nit kahme Noch wie vervrsacht werden, vff die vnnsere gebottsbriefen vnterschiedlich einuerleibten schweren straffen gegen Euch verfahren zu lassen. Vnd wir mainen es ernstlich Darnach Ihr Euch zu richten.

Datum Speyer d. 14. October Ao 1570.

An Rath zu Wormbs.

Beilage XII.

Kais. beuelch ahn die Statt Wormbs den ausgangenen Kais. decreten, die Judischait betr. zu pariren de 14. Oct. 1570.

Alss by der Röm. Kais. Mat vnserem allergenedigsten Herrn gemeine Judischheit teutscher Nation besonders aber die Jhenigen, so Ihr Anwesen vndt Wohnung in der heil. Reichs Stadt Wormbs haben, offtermals Ihrer daselbst begegneten vielfaltigen Neuerungen vndt beschwerungen Abstellung haben, vnterthenigst suppliciert vndt angehalten, welche Ihr der Judischait Clagen, denen von Wormbs vmb Bericht zugestellt worden, den Sie von Wormbs Ihrer k. M. allervnterthenigst vberraicht, Ihr Mst aber denselben nit der erheblichkait befunden Das sie darumben von Ihrer Mst hiebeuor mehrmale erthailten Mandata vndt beuelch abzustehen vrsach.

So haben darumben Ihr k. M. bemelter von Wormbs, abermals zu allem Vberfluss mit ernst beuohlen vndt aufferleget, das sie nochmals vorigen Ihrer k. M. abstellung dieser newerungen vndt beschwerungen halber auffgangenen kais. decreten beuelchen vndt Mandaten ein velliges genügen thun vndt die durch gemaine Judischait in specie gelegte vndt bej schwebender litispende so wohl gegen denen zu Wormbs als andere dahin kommende Juden fürgenommene beschwerungen, genzlich wiederumb abschaffen vndt vorbemelte Judischait bej gemeinen Rechten vndt des heiligen Reiches Constitutionen vndt Satzungen, auch Ihrer kay. Mt vndt derselben vorfahren erthailten Begnadigungen Priuilegien vndt freyhaitten vnbetrübt vndt vnbelestigett bleiben lassen. Dess genzlich versehens, Sie die von Wormbs

werden in demselben ferner nit vngehorsamb sein, sondern sich Ihrer Schuldigkeit nach dermassen erzaigen, das disfals keine weiteren Clagen, noch Ihr Mat vervrsacht auff die Pön Ihrer Kay. gebotsbriefe einverleibt, gegen Ihnen zu verfahren. Welches Ihrer k. M. wegen bemelter Judischait, auff Ihr anhalten, zu vrkundt ergangenes beschaidts vndt dero auffgedruckten Secret, also vermelden vndt mitthailen wollen.

Signatum Speyer den 14. Octob. 1570.

E. Cons. Aulico Impiali
XVI Xbris
G. Vnuerzagett.

Beilage XIII.

Kais. beuelch an die Statt Wormbs, vmb bericht vber der Judischait daselbst geklagte newerungen vndt bestraffung der aufwickler, de 11. Martij 1614.

Matthias

Ersame liebe getreue! Ihr verdett auss bey verwarter Abschrifft vernehmen, welchermassen bej vnns die bej Euch gesessene gemaine Judischaitt, vmb ernewerung der vor Jahren von weilandt vnsern geliebten Anherrn vndt Herrn Vattern Kayser Ferdinand vndt Kayser Maximilian dem andren beeden hochseligster gedechtnus an Euch aussgangener Kay. Mandaten, Decreten vndt Beuelchschreiben, die darzumal vorgehabte Ausschaffung bemelter Judischait auch andren vnterstande Newerung vndt beschwerunge derselben, Item extension so wohl auch die erstreckung derselben gegen den gesampten Zunfften belangendt, Sodann vmb vnnser Kayserlich helff vndt einsehen gegen den jetzigen Anstifftern vndt aufwiglern in vnterthenigsten gehorsamb angesucht vndt gebeten.

Sintemal wir dan nicht wissen obgedachte Judischait, anietzt vmb abbevierte Extension vndt Erneuerung anzusuchen genugsamb erhebliche Vrsache haben mögen.

Alss haben wir Euch zuuor darüber vernehmen wollen, Euch demnach gnedigst befehlendt, das Ihr vnns hierüber Eure Ausführlichen bericht (darauff nach befindung, das so sich gebiert, desto besser zu verfügen haben) mit ehisten gewiss vndt vnfehlbarlich nicht allein vberschicket Sondern auch alle vndt jede Newerungen vndt unleidliche Beschwerungen (da dergleichen wider mehrgedachte Judischeitt Einkomen) genzlich wiederumb

abschaffet, vndt Sie die Judischait bej gemainen Rechten vnnser vndt des Reiches Constitutionen vndt Satzungen auch vnnser vndt vnnser hochgeehrten Vorfahren erthailte begnadigungen, Priuilegien vndt freyhaiten vnbetrübt vnbekümmert vndt vnbeschwertt verbleiben lassett.

Vnnd nach dem auch fürkompt, das vielbesagter Judischait zu Wormbs von den gemainen Pöfel allerhandt wider wertigkaiten, bedrohung vndt andere vngepür zugefüget Ihr vnnsere vndt vnser Vorfahren Priuilegia vndt so gar die Reichs Abschiedt von Ihnen ganz Pittlich glossirt vndt verächtlich gehalten werden. Alss befehlen wir Euch gleicher gestaltt alles Ernstes, das Ihr die Jenigen wenige Anstiffter so den übrigen hauffen auffwigeln vndt anhetzen, auch sich selbst zu führen vndt Rathgebern vermessentlich darstellen zu versicherung des hailsamen geliebten friedens ad notam nembett vndt (da die sach anderss angezaigter massen also beschaffen) zu gepiere oder wolverdienter straff ziehett. Das thun wir von Euch von Recht vndt billigkait wegen veranlässig gewartten, Vnd Ihr erstattet hieran vnnser Ernsten auch endlichen willen vndt mainung.

Geben zu Lyntz d. 11. Martij 1614.

Beilage XIV.

Kais. beuelch ahn den Rath zu Wormbs wegen vberschickung Caroli IV. angegebene donation vndt newen Juden-Ordnung. Linz 22. Julij 1614.

Matthias! Ersame liebe getruwe. Wir haben auss Eurem Schreiben, vnterm dato den dreyzehenten negstverwichenen Monats Maij verstanden, das Ihr nach Einleiter. vndt verlesung vnnseres an Euch de dato den ailfften Martij Jüngsthin abgangenen kayserl. Befelchs Euer anbefohlene Burgerschafft auff den Zunfften, zu enthaltung aller thättlichkeit vndt beschwerungen gegen der by Euch gesessenen gemaine Judischait nicht allain nicht Ernst vermahnet, Sondern auch gegen etlichen aus dem gemainen Dienst vndt Handwerksvolck gethane Verbrechen gebürendes Einsehen fürgewendet, vndt nicht wenigen zu verhütung besorgender ferneren weiterung vndt vngemachs, damit man sowohl auff seiten bemelter Burgerschafft als gemainer Judischhait künfftig bey gleichmessigen Rechten pleiben vndt erhalten werden möge, mit Verfassung einer des h. Reiches Constituon gemessene Ordnung albereitt im werke seyett.

Demnach Ihr Euch dann im vorangeregtem Schreiben vndt bericht, vff aine donation beruffet, vermöge deren weilandt vnser geliebter Herr Anherr vndt Vetter Kaiser Carl der viertte Christmildist zu gedenken, der Stadt vndt den Burgern zu Wormbs, die Juden vndt Judischait daselbsten mit leib vndt guett auch allen nützungen vndt Rechten, noch im Jahr 1348 lediglich geschenkt vndt übergeben haben solle, von welcher donation wir als ietztregierender Römischer Kaiser aigentlich nothwendige Wissenschafft haben wollen.

Hierumben ermahnen vndt beuehlen wir Euch hiermit gnediglich, dass Ihr vnns sowohl ietzt angeregte donation als auch berüerte Neue im Wercke stehende vndt hinzwischen nun mehr ohne Zweifel vollendete Ordnung in beglaubter formb innerhalb 4 wochen nach insinuirung diess anzurechnen, gewiss vndt vnfehlbarlich vberschicket vnns vndt ainem vndt andern den notturfft nach auf befindung aigentlich zu resoluiren haben, dess thun wir vnns vnzweiflich zu Euch versehen. Ihr erstattet auch daran vnsern gnedigsten Endlichen willen vndt meinung.

Geben zu Lyntz 22. Julij 1614.

Beilage XV.

Kais. beuelch an die Statt Wormbs wegen abstellung aller attentaten wider die Judischeit daselbst. Linz 26. Julij 1614.

Matthias. Ersame liebe getruwe. Vber dasjenige was wir Euch, den in Vnnser vndt des heil. Reichs Statt Wormbs wonhaffte gemainen Judischait halber am dato den 22. dieses zu entweichenden Monats Julij aufferlegt, Ist an vnns erst vor wenig tagen in vnterthster gehorsamb glaubwirdig gelanget worden, das der von Euch angezogenen Verordnung zuwider erstgemelter Judischeit diese hohe beschwerung begegnett, das die Pfortten von Morgens fruhe biss zu Acht Vhren versperret gehalten vndt nachmittag zu vier Vhr wiederumben zugeschlossen solches noch bis dato continuirt vndt sie die Judischeit also dadurch ansuch, vndt nachsehung Ihrer Armuth vndt Nahrung merklich verhindert werden, in dem dürffe sich kainen auss Ihnen den Juden vor oder auch ausserhalb der Stadt ohne sonder gefahr sehen lassen, Ja man hette seiter insinuirung obangeregter vnsers Jungsten beuelchschreibens, verpotten, das keinem Juden auff dem offenen täglichen Markt vor Neun Vhr Vormittag

etwas von essender Speiss, es sey von was es wolle wie auch irgendt zu vnterhaltung aines Stuck Rindt Viechs einiger Last gross von gemeine Statt weidt, so gar auch den Kindern in der Wiegen kein Milch zukauffen gestattet werden solle.

Wann dann diss alles, so wohl vnnsern als auch Vnseren löbl. hochgeehrten Vorfahren an Euch aussgangenen Decreten, beuelch vndt Mandaten, Auch Euren selbst in Obgehörtt engstem Schreiben vndt Bericht gethanen Erpieten allerdings zuwider laufft vndt es fast das Ansehen haben will, Alls wann in ieztgenante Euern Schreiben vndt bericht man vnns gleichsamb den schuldigen gehorsamb zu erweisen, ain anderes aber zu vnnseren schimff vndt verdruss vndt auffallen an den Tag zu geben vndt scheinen zu lassen gemaint seye.

Alss ist hiemit vnnser Erst vndt endlicher Beuelche Euch, dass Ihr dasjhenige was iezt angezaigter massen gegen mehr gemelt gemaine Judischait mit Sperrung der Pfortten, Entziehung der Weydtt vndt Verpiettung des offenen Marktes fürgegangen Alsbaltt ohne Verweigerung wirklicher abstellet vndt sonsten insgemein abgehörtt vnsern vorigen beuelch vndt Euern selbst erpieten zumal mit schleuniger administrirung der geliebten Justici gegen vielgemeldte Judischait so viel Sie zu Eueren vntergebene Burgerschafft von Rechtswegen befügett, ein gehorsamst schuldigstes benügen laistett.

Dess thun wir vnns zu Euch vnzweifenlich verstehen Ihr erstattet auch daran vnnser gndgsten Ernst endlichen willen vndt mainung.

Geben zu Lyntz 26. Julij 1614.

(Fortsetzung folgt.)

Bericht, verlesen bei der jährlichen Sitzung der Société Asiatique, den 29. Juni 1861.

Von Julius Mohl.*)

Meine Herren! Wir sind wiederum vereinigt, um den 39sten Jahrestag unserer Gesellschaft zu feiern. Im Laufe dieses Jahres hat sich in unseren Angelegenheiten nichts ereignet, was eine besondere Erwähnung verdient; und ich habe Ihnen daher nur

*) Aus dem Journal Asiatique.

von unseren Arbeiten zu berichten, welche zwar nicht alle unserem Wunsche gemäss ausgefallen sind, aber nichts destoweniger von unserer Lebensfähigkeit Zeugniss ablegen, und deren Fortschritt uns ein schnelleres Vorwärtsgehen für das jetzt beginnende Jahr verspricht.

Das Journal Asiatique hat die Veröffentlichung von Arbeiten über verschiedene Gegenstände aus der orientalischen Literatur und Geschichte fortgesetzt.

Herr Reinaud hat darin Abhandlungen über arabische geographische Wörterbücher niedergelegt und in seinem Mémoire mit Genauigkeit das Alter und den Plan dieser verschiedenen Werke festgestellt und die bis dahin noch ziemlich im Dunkel gebliebenen Beziehungen zwischen den Originalwörterbüchern und den Auszügen, die man unter verschiedenen Titeln davon besitzt, aufgeklärt.

In einer andern Notiz hat er das System der Kabylzählung auseinandergesetzt, die, wie viele andere ursprünglich fünf- und erst durch den Einfluss der Araber zehnstufig geworden zu sein scheint.

Eine gewisse Anzahl Notizen hatte Quatremère für die Uebersetzung der Prolegomena des Ibn Zhaldun angefertigt, ihre Veröffentlichung war aber durch den Tod des Autors verhindert worden. Ihre Commission hat der Wissenschaft damit einen Dienst zu erweisen geglaubt, dass sie diese Reliquien eines so gelehrten Mannes vor Vergessenheit gerettet hat.

Herr Walter Behrnauer aus Wien hat uns eine umfangreiche Arbeit über die Polizei bei den Arabern übersandt. Wir wissen allesammt, dass die Chronisten aller Zeiten und aller Länder sich einzig und allein mit den grossen Ereignissen beschäftigen, hingegen die täglichen Dinge des Lebens vernachlässigen. Es ist das von ihrem Standpunkte aus natürlich; aber die Folge davon ist, dass wir in Unkenntniss bleiben über den socialen Zustand der Völker, deren Geschichte wir vortrefflich zu kennen glauben, und dass wir mühsam die zerstreuten Spuren zusammensuchen müssen, die uns von der Verwaltung, der Industrie, der häuslichen Sitten, kurz von Allem, was das wirkliche (reale) Leben einer Nation ausmacht, einen Begriff geben können. Behrnauer schildert uns die Organisation der Polizei in den muhamedanischen Staaten, ihre Thätigkeit als richterliche und

öffentliche Sicherheitsbehörde, und die Art und Weise, in der sie ihr Beaufsichtigungsrecht über Märkte und Handwerke ausübt. Niemand wird diese Arbeit ohne Vergnügen und ohne Nutzen lesen.

Herr Barbier de Meynard hat aus der Chronik von Mugin-eddin eine Geschichte der alten Stadt Herat ausgezogen und seinen Autor durch andere Originalschriftsteller controlirt; Herr von Khanikoff hat uns eine Beschreibung dieser Stadt und ihrer Umgegend nach seinen eigenen Beobachtungen gegeben.

Herr Garcin de Tassy hat seine Auszüge aus der Beschreibung der Denkmäler Delhi's zu Ende gebracht; diese Beschreibung war von einem gelehrten Muselman, Said Ahmed Khan, gemacht, kurz vor der letzten indischen Revolution und der Belagerung dieser Stadt, während welcher eine grosse Anzahl dieser Denkmäler der mongolischen Pracht untergegangen ist.

Herr Belin, Kanzler bei der Gesandtschaft in Konstantinopel, hat uns eine biographische und literarische Notiz über Ali-Schir zugeschickt, einen hervorragenden Gelehrten aus dem zehnten Jahrhundert unserer Aera. Belin schildert uns bis in's Einzelne das Leben eines dieser Gelehrten, die bald Höflinge, bald Dichter, bald einsiedlerisch lebende Mystiker waren, und aus denen die literarischen Höfe der türkischen Fürsten aus jener Zeit zusammengesetzt waren. Das Leben aller dieser ist dasselbe, aber es setzt uns immer in Erstaunen und hat einen besonderen Reiz für uns. Die Verbindung von Barbarei und Eleganz, von Achtung für Geist und Wissenschaft, und Verachtung des menschlichen Lebens, die ganz besondere Freiheit der Einzelnen in engster Berührung mit einem unerträglichen Despotismus, und die fortwährende Alternative zwischen dem sinnlichsten Leben und der strengsten Ascetik bieten ein sich überall erneuerndes Schauspiel dar, das sich im Grunde im Orient immer gezeigt hat, aber unseren Sitten so fern liegt, dass man sich nur mit Mühe eine Vorstellung davon machen kann, und dass jedes neue Beispiel, das man uns vorführt, uns belehrt und interessirt. Herr Belin schliesst seine Arbeit mit weitläufigen Auszügen aus zwei der vorzüglichsten Werke Ali Schir's, die, wie der grösste Theil seiner Werke, noch nicht edirt sind.

Herr Bianchi hat seine Bibliographie der in der Türkei

erscheinenden Werke fortgesetzt, durch die er seit langer Zeit Europa mit der literarischen Thätigheit der Türken in Verbindung hält.

Herr Dulaurier hat uns den Text und die Uebersetzung eines sehr merkwürdigen Gemäldes von Hulagu und dem mongolischen Hofe in dieser Zeit mitgetheilt; es ist von dem armenischen Geschichtschreiber Varlan entworfen, der als Gesandter zum Enkel Dschingiskhan's geschickt war; Sie werden in einigen Tagen den Anfang seiner Abhandlung über die politische und religiöse Einrichtung des Königreichs Armenien, nach Originalquellen gearbeitet, zugeschickt erhalten. In demselben Hefte werden Sie eine Beschreibung der Inseln Lieou-Tcheou finden, die Herr von Rosny aus japanesischen und chinesischen Werken ausgezogen hat.

Endlich hat Herr Grigorief, Civilgouverneur der Kirghisen zu Orenburg, uns ein sehr interessantes Schriftchen über die in Russland vorgenommenen Arbeiten und Verhandlungen in Betreff der Geschichte des Pa-sse-pa-Alphabets zugeschickt, worüber Sie nächstens Herr Panthier von Neuem unterhalten wird.

Sie haben dem Journal Asiatique von 1860 eine Ergänzungsnummer beigefügt gefunden, die auf Kosten eines sehr freigebigen Mitgliedes der Gesellschaft in Nancy, gedruckt und durch ihn verbreitet worden war. Dieses Heft enthielt einen Aufsatz über die Anwendung der europäischen Alphabete auf das Sanscrit. Ich werde später auf diesen Gegenstand zurückkommen, wenn ich ähnliche Arbeiten über orientalische Alphabete zu erwähnen habe.

Ich muss Ihnen jetzt Rechenschaft ablegen über die Fortschritte, welche Ihre „Sammlung orientalischer Autoren" seit unserer letzten jährlichen Sitzung gemacht hat. Sie werden in dem Inhalts-Verzeichnisse den ersten Band der „Goldenen Wiesen Masudis" finden, wovon Text und Uebersetzung vollendet sind, aber noch einige Blätter mit Noten und Varianten fehlen, die unter der Presse sind. Der Verwaltungsrath hätte lebhaft gewünscht, Ihnen schon heute den vollständig gedruckten Band überreichen zu können, aber die mannigfachen Schwierigkeiten, die der Wechsel des Herausgebers in der Mitte eines Bandes bereiten, haben es nicht gestattet. Der zweite Band ist

unter der Presse, und die Composition kann beginnen, sobald der erste der Oeffentlichkeit wird übergeben sein, was nicht mehr lange dauern wird.

Da der Verwaltungsrath gefunden hat, dass die Gesellschaft von vornherein den Druck zweier Werke übernehmen könnte, hat sie die Veröffentlichung der „Beschreibung Indieus, von Alberuni" beschlossen. Dieser Schriftsteller war an den Ufern des Indus im zehnten Jahrhundert geboren; er schloss sich an Mahmud, den Ghasnewiden, an, brachte einen grossen Theil seines Lebens in Indien zu, und eignete sich die Kenntniss des Sanskrit in dem Umfange an, dass er mehrere wissensehaftliche Abhandlungen in dieser Sprache schrieb. Den Inhalt seines Buches bildet die Auseinandersetzung der Wissenschaft der Hindus; aber ausserhalb dieser wissenschaftlichen Grundlagen liefert er uns eine Menge schätzbarer Aufschlüsse über die Literatur und den Zustand des Landes. Da das Datum seines Buches uns genau bekannt ist, finden wir darin eine bis auf's Einzelnste gehende Zeitangabe für jeden Eigennamen, jedes Werk, jeden Gegenstand, wovon er spricht, und Sie wissen, von welcher Wichtigkeit dies für die indischen Studien ist, für die der fast gänzliche Mangel an chronologischen Grundlagen das grösste Hinderniss bildet. Alberuni gibt gar manche Anhaltspunkte, und obgleich das 10. Jahrh. im Vergleich mit dem indischen Alterthum neu ist, kann man doch einen bedeutenden Vortheil aus den Schriften Alberuni's ziehen. Die Auszüge, die Herr Reinaud von diesem Schriftsteller veröffentlicht hat, haben schon die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen und die Veröffentlichung des ganzen Werkes wünschenswerth gemacht, und ein glücklicher Umstand hat den Verwaltungsrath bestimmt. In Paris gab es nämlich nur ein mittelmässiges Manuscript von diesem Werke; nun hat aber Herr Schefer noch eins aus Constantinopel mitgebracht und es mit einer Freigebigkeit, von der er schon manche andere Proben gegeben hat, uns zur Verfügung gestellt. Aber es hielt schwer einen Herausgeber zu finden, weil man sich mit dieser Arbeit nicht beschäftigen kann, ohne im Arabischen, im Sanscrit und in den exacten Wissenschaften bewandert zu sein. Herr Munk hatte die Anfertigung der Ausgabe begonnen, aber der unglückliche Zustand seiner Augen hat seine Arbeit unterbrochen und uns die Hoffnung geraubt, dass er sie

wird wieder aufnehmen können. Der Verwaltungsrath hat sich darauf an die Herren Woepcke und von Slane gewandt, die auch bereitwilligst zugesagt haben, sich mit diesem schwierigen Werke zu befassen, ihre Mitwirkung gibt uns eine genügende Garantie für den Erfolg dieses Unternehmens, dessen Vollendung denHerausgebern wie der Gesellschaft zur Ehre gereichen wird.

Die übrigen asiatischen Gesellschaften in Europa haben, gleich Ihnen, fortgefahren, Asien bekannt zu machen, eine jede in ihrer Sphäre und in der Weise, welche ihr ihre Stellung vorzeichnet.

Die asiatische Gesellschaft zu London hat die zweite Hälfte des 17ten Bandes ihrer Zeitschrift veröffentlicht, welche verschiedene Notizen enthält, die sich vorzüglich auf Indien beziehen; ferner die erste Hälfte des 18ten Bandes, welche vollständig den philologischen und historischen Arbeiten über Babylonien von Rawlinson, Talbot und Tyrwhitt gewidmet ist, sowie der Veröffentlichung der Uebersetzung einer assyrischen Keilinschrift von Talbot, Hinks, Oppert und Rawlinson, von welcher schon in einem früheren Berichte die Rede gewesen ist.

Die deutsch-morgenländische Gesellschaft zu Leipzig hat das Ende des 14ten und den Anfang des 15ten Bandes ihrer Zeitschrift veröffentlicht, welche vorzüglich belehrende Abhandlungen über alle Theile der semitischen und indischen Literatur enthalten. Lewy hat eine sehr bemerkenswerthe Arbeit über die nabatäischen Inschriften zu Petra und am Berge Sinai geliefert; Rosen giebt samaritanische Inschriften; Blau phönizische; Zingerle setzt die Veröffentlichung syrischer Gedichte von Johann von Saroug fort; Gutschmid unterwirft die Agricultur der Nabatäer einer sehr strengen Kritik; Moegling beginnt die Uebersetzung der „Canarischen Lieder," deren Text er in seiner schönen Sammlung in Mangalore lithographirter canarischen Arbeiten, vereinigt und veröffentlicht hat. Ich kann im Einzelnen nicht Alles aufzählen, was diese Hefte, so reich an orientalischen Studien und Neuigkeiten, enthalten. Die deutsch-morgenländische Gesellschaft zu Leipzig schöpft mit vollen Händen aus der Gelehrsamkeit, von welcher Deutschland überströmt, und kann nicht all den Arbeiten Genüge leisten, die ihr zufliessen. Sie hat, so zu sagen, eine Filiale ihrer Zeitschrift in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" gegründet, von denen jedes Heft eine Arbeit enthält, deren Umfang die

Aufnahme in die Zeitschrift nicht gestatten würde. Bis jetzt sind sechs Nummern von denselben erschienen. Ausser diesen beiden Schriften hat sie noch ein drittes Mittel zur Ermunterung der Studien ergriffen, welches nicht weniger als die beiden ersten zu dem Fortschritt der Wissenschaften beiträgt; sie lässt nämlich auf ihre Kosten orientalische Texte drucken. Ich werde auf jede dieser Veröffentlichung zurückkommen, wenn ich von der Literatur sprechen werde, der dieselbe angehört.

Die asiatische Gesellschaft zu Calcutta hat ihre Zeitschrift fortgesetzt, welche übrigens immermehr ein Organ für naturwissenschaftliche Studien über Indien wird, zwar nicht mit Ausschliessung historischer und linguistischer Studien, aber mit einer markirten Tendenz für Naturgeschichte. Es ist dies eine Folge der Stellung, in welche die grosse Revolution und die Aenderung des Verwaltungssystems die Engländer in Indien gegenwärtig gebracht hat, welche sie nöthigt, sich vor Allem von der Beschaffenheit des Landes zu unterrichten. Ich zweifele sogar, ob das Central-Gouvernement sich jemals eine so hinreichende Kenntniss indischer Verhältnisse erwerben wird, um die Freigebigkeit nachzuahmen, mit welcher die indische Compagnie lange Zeit hindurch alle Arbeiten begünstigt hatte, welche es sich zur Aufgabe machten, die Vergangenheit, die Sprachen und Literaturen Indiens zu erforschen. Aber das Bedürfniss dieser Studien wird sich gewiss in Indien fühlbar machen und sie wieder erblühen lassen unter der Leitung eines einflussreichen Mannes, oder auch, dass eine allgemeine Ueberzeugung einen neuen Impuls dazu geben wird. In Erwartung dessen ist es erfreulich, dass die „Indische Bibliothek" der Gesellschaft zu Calcutta sowohl zu den Arbeiten über das Sanscrit, als auch zu den muhammedanischen Literaturen zurückkehrt, welche Wilson so unglücklicherweise ausgeschlossen hatte.

Die asiatische Gesellschaft zu Madras hat ein neues Heft ihrer Zeitschrift veröffentlicht, welches den Bericht einer Commission über die Uebertragung indischer Alphabete in lateinische Schriftzüge, sowie einige Aufsätze über die Geographie Indiens enthält.

Die Gesellschaft zu Colombo hat seit zwei Jahren ihre Zeitschrift wieder aufgenommen, welche zum grossen Bedauern derer, die sich für die buddhaistische Literatur interessiren,

unterbrochen war; denn Ceylon wird immer das Land bleiben, wo man die wahren Quellen über die alte Geschichte des Buddhaïsmus zu suchen hat. Die neuen Hefte der Zeitschrift sind voll von Forschungen über die Geschichte, Geographie und Religion Ceylon's, und die Gesellschaft scheint ein neues Leben zu bekommen und mit dem wissenschaftlichen Europa in Verbindung treten zu wollen; denn sie sucht für ihre Zeitschrift einen Verleger in London, damit ihre Arbeiten, die für uns beinahe verloren waren, den Gelehrten zugänglich werden.

Deutschland, welches schon so reich ist an periodischen Blättern, die sich mit dem Orient beschäftigen, sei es nun ausschliesslich, sei es als Hülfsmittel zur vergleichenden Grammatik, oder endlich in ihren unbegrenzten Beziehungen zur wissenschaftlichen Theologie, hat deren Zahl noch durch ein neues vermehrt, welches unsere ganze Theilnahme verdient. Es ist durch Benfey in Göttingen gegründet worden unter dem Titel: „Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen," und hat die Bestimmung, das Organ der Forschungen zu werden, welche sich auf jene Einflüsse beziehen, die diese beiden Welttheile gegenseitig auf einander ausgeübt haben, oder vielmehr auf jenen Einfluss, den der Orient auf den Occident gehabt. Alles, was sich auf den asiatischen Ursprung der europäischen Sprachen und europäischer Civilisation bezieht, wird hier seinen Platz finden, und da wir unsere Sprachen den Ariern verdanken, unsere Religion den Semiten und die Anfänge unserer Cultur den Völkern, welche in der Nähe des mittelländischen Meeres wohnten, ist zu ersehen, dass der grösste Theil des alten Asiens im Programme aufgenommen ist. Die beiden ersten Hefte beweisen, in welch weitem Sinne der Herausgeber seine Aufgabe erfasst; er gibt uns den Anfang einer Uebersetzung der Rigveda, Nachforschungen über die Mythologie der Veda's, Abhandlungen über die griechischen und lateinischen Selbstlaute, einen langen wissenschaftlichen Protest gegen die Trennung des Studiums der klassischen Sprachen von dem Studium des Sanscrit. Man kann der orientalischen Literatur zu diesem neuen Organe nur Glück und ihm selbst eine Dauer wünschen, die beweisen würde, dass der Kreis derjenigen, welche sich für diese Forschungen interessiren, von Tag zu Tag grösser wird.

Ich komme jetzt zur Aufzählung der orientalischen Werke, welche seit zwei Jahren erschienen sind, und ich werde nach der alten Gewohnheit, von welcher abzugehen ich keinen genügenden Grund sehe, mit der arabischen Literatur beginnen.

Die Uranfänge des Islam sind von jeher der Gegenstand der anhaltendsten und verschiedensten Arbeiten der Gelehrten gewesen, und es kann auch nicht anders sein. Die Entstehung dieser Religion ist ein so bedeutsames Ereigniss, die Ursachen, welche sie hervorgebracht haben, waren den dadurch herbeigeführten Resultaten augenscheinlich so untergeordnet; der Einfluss des Islam ist noch heute nach 12 Jahrhunderten so verbreitet, und es ist so wichtig, das Wesen desselben genau zu verstehen, dass Alles, was zur Aufklärung seines Ursprungs, wie zur Auseinandersetzung seines Entwickelungsganges dienen kann, ein Gegenstand tiefen Forschens und unerschöpfbarer Studien bleiben wird; denn ein jeder Zeitabschnitt betrachtet natürlich die grossen Thaten der Geschichte unter einem neuen Gesichtspunkte, und Nebenumstände, welche zuvor Niemandem auffielen, erscheinen plötzlich in einem unerwarteten Lichte.

Die Studien des Corantextes werden fortgesetzt. Zwei neue holländische Uebersetzungen sind soeben erschienen, und es ist dem Capitän Lees nach vielen Opfern und grossen Anstrengungen gelungen, seine Ausgabe des Coran, mit einem vollständigen Commentar Zamakschari's, glücklich zu Ende zu bringen. Zamakschari lebte im fünften Jahrhundert der Hedschra und war, obgleich Perser von Geburt, einer der grössten arabischen Gelehrten jener Zeit. Er war der damaligen Gewohnheit gemäss Polygraph, und hat Wörterbücher, Abhandlungen über Grammatik und Geographie, und Commentare zu Dichtern geschrieben. Mehrere seiner Abhandlungen sind in Europa veröffentlicht worden, und erst kürzlich hat Broch in Christiania das grösste seiner grammatischen Werke „Al Mufassal, opus de re grammatica Arabum etc.“ herausgegeben. Aber seine eigentliche Berühmtheit verdankt Zamakschari seinem grossen Commentar zum Coran, dessen Werth weder durch den Ruf der Häresie des Autors, noch durch das Verdienst späterer Commentatoren verdunkelt werden konnte. Dieses Werk war durch die zahlreichen Auszüge, die Maracci davon gemacht, in Europa vortheilhaft aber nur unvollständig bekannt, und Lees hat sich um

die orientalischen Studien sehr verdient gemacht, dass er auf eigene Kosten sich einem so schwierigen und lästigen Unternehmen, wie die vollständige Ausgabe dieses Werkes ist, unterzog. Zamakschari schliesst in seinem Commentar vorzüglich an die historische Seite des Coran und an die Legenden an, in welchen Muhamed eine Anspielung macht, und die Veröffentlichung von Lees ist umsomehr gerade jetzt an der Zeit, als die historische Kritik sich mit dem Coran unter neuen Gesichtspunkten beschäftigt, welche eine Menge zuvor kaum berührter Fragen in's Leben rufen.

Die Ansicht des Mittelalters über Muhamed war sehr einfach: sie hatte ihren Ausdruck in dem Epitheton „der grosse Betrüger," und damit war Alles gesagt; die Abstufungen und Einzelheiten schienen überflüssig, da es sich ja um einen Verworfenen handelte. Später, und je mehr die muhamedanischen Nationen aufhörten Furcht einzuflössen, änderten sich die Meinungen so sehr, dass man im vorigen Jahrhundert in ihm einen fast philosophischen Gesetzgeber erblickte. In unserer Zeit können wir ihn sine ira et studio beurtheilen, und Dank einer Reihe von gelehrten und ernsten Arbeiten, die seit ungefähr 20 Jahren erschienen sind, beurtheilen wir ihn mit einer unendlich genaueren Kenntniss der Thatsachen. Aus einem kurzen Ueberblick über das Leben Muhamed's, den Reinaud kürzlich veröffentlicht hat, kann man ersehen, an welchem Punkte die Arbeiten der historischen Kritik über diesen Gegenstand angelangt sind, und was noch zur näheren Bestimmung der Rolle, die dieser Mann in der Welt gespielt hat, übrig bleibt. Heutzutage pflegt man an ihm eine grosse Kundgebung, oder, wenn man lieber will, eine grosse Abirrung des prophetischen Instinctes der semitischen Race*) zu bemerken, der, besonders bei den Arabern, bis auf unsere Tage eine so grosse Anzahl halb politischer, halb religiöser Reformatoren hervorgebracht hat. Man will am Islam die jüngste der grossen Weltreligionen studiren, welche die Zeit, in der sie entstanden, der historischen Beobachtung und Forschung zugänglicher macht, als jede andere. Man will den Mann und seine Zeit erkennen und seinen Erfolg sich erklären; man will in diesen geheimnissvollen Charakter

*) Wohl nach Herrn Renan's Hypothese! D. R.

eindringen, seine Unbestimmtheiten, seine Verschiedenheiten und seine Zweifel an sich selbst und seine Sendung ergründen. Man will seine wahre Begeisterung und seine ehrliche Ueberzeugung, sowie die Fehler und Betrügereien bloslegen, in welche ihn seine Leidenschaften und seine Stellung gezogen haben. Die Akademie der Inschriften hat vor zwei Jahren die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf diese Studien lenken wollen, indem sie einen Preis auf die Feststellung der Ordnung setzte, in welcher die verschiedenen Partieen des Coran ursprünglich zusammengesetzt waren; und Jeder, der das Wesen dieser anscheinend so scharf begrenzten Frage erkannte, wusste, dass sie eine Menge anderer sehr interessanter Fragen in sich barg.

Die Akademie erhielt drei Arbeiten, von Amari, Noeldecke und Sprenger, unter welche sie den Preis theilte, und von denen eine den Titel führt: „Geschichte des Coran's, von Theodor Noeldecke. Göttingen 1860." Der Verfasser war durch die Vorschriften der Akademie, welche nur Arbeiten in lateinischer oder französischer Sprache zulassen, genöthigt worden, sein Werk lateinisch abzufassen; aber er hat gut daran gethan, es deutsch zu ediren, denn das Latein ist eine traurige Interpretation moderner Ideen, und man würde besser thun, auf eine Gewohnheit zu verzichten, welche die gelehrte Welt täglich mehr aufgiebt. Noeldecke's Werk handelt über die Rolle Muhamed's als Prophet, über seine Lehre und die Veränderungen, die sie erlitten hat; über die Ordnung, in der die verschiedenen Prophezeiungen verkündet sind, und über die Abänderungen, die ihre Redaction bei Lebzeiten des Verfassers erfahren hat; über die Weise, in der der Coran nach dem Tode des Propheten herausgebildet worden ist, und endlich über die Geschichte des Buches seit jener Zeit. Hier ist nicht der Ort, auf Einzelheiten über die Punkte einzugehen, die der Verfasser mit dem grössten Erfolge behandelt hat, aber man wird mit Interesse und Nutzen eine Arbeit lesen, die mit grosser Gelehrsamkeit und der gesundesten Forschung gemacht ist. Ich glaube, dass wir auch den Sprenger'schen Aufsatz, eingeschlossen in die Biographie Muhameds, welche die gelehrte Welt mit Ungeduld aus der Hand dieses Autors erwartet, erblicken werden; denn Sprenger hat durch seine Untersuchungen über die wahren Quellen des Lebens Muhameds, sowie über die arabischen Traditionisten,

den Arbeiten über diesen Gegenstand eine Richtung gegeben, deren Einfluss sich in Allem, was seit mehreren Jahren über diesen Stoff geschrieben ist, fühlbar macht.

Neben diesen Arbeiten literarischer und historischer Forschung wird die Veröffentlichung der Texte, die den Stoff dazu liefern, fortgesetzt. Wüstenfeld hat den vierten und letzten Theil der Biographie Muhamed's von Ibn Hischma herausgegeben, welche die Hauptquelle für alles das ist, was die Araber über das Leben ihres Propheten geschrieben haben.

Wüstenfeld hat dem Texte eine lange und merkwürdige kritische Erörterung beigefügt, auf welche er dann eine grosse Sammlung von Varianten folgen lässt. Ich habe diese ausgezeichnete Ausgabe schon mehrere Mal angekündigt und möchte das Gesagte nicht gern wiederholen; ich erlaube mir daher nur die Hoffnung auszusprechen, dass entweder der Herausgeber selbst, oder, wenn seine zahlreichen Arbeiten ihm keine Muse dazu lassen, ein anderer Gelehrte uns eine Uebersetzung dieses wichtigen Werkes geben möge.

Man begreift vollkommen die Veröffentlichung eines orientalischen Textes, der vor Allem für Philologen bestimmt ist, ohne dass ihm eine Uebersetzung beigefügt sei. Niemand wird erwarten, dass Lees den Commentar des Zamakschari, oder dass Fleischer den Commentar des Beidhawi übersetzt. Diese Werke dienen nur der inneren Arbeit der Wissenschaft, wenn ich mich so ausdrücken darf, sie sind Werkzeuge für den Grammatiker, den Commentator, den Lexicographen; aber es liegt daran, dass die Quellen der Geschichte in allen ihren Zweigen, politischer, literarischer und wissenschaftlicher Geschichte, Allen zugänglich gemacht werden. Die orientalische Literatur kann unmöglich ihre von der Natur der Dinge ihr angewiesene Rolle ausfüllen, wenn sie sich nicht in der allgemeinen Weltliteratur ihren Platz verschafft und von den Schätzen die sie verbirgt, einem Jeden darbietet, was ihm nützlich sein kann. Entschuldigen Sie, meine Herren, wenn ich auf diesen Gegenstand so oft zurückkomme; aber ich sehe besonders in Deutschland eine Missachtung gegen Uebersetzungen sich geltend machen, die mich in Erstaunen setzt. Man sieht Aufsätze über philosophische, historische oder allgemein wissenschaftliche Probleme, die sich natürlich noch an andere, als an Orientalisten richten, voll von arabischen und

Sanscrit-Citaten ohne Uebersetzung, und die Wissenschaft leidet unter dieser gelehrten Weigerung Diejenigen, welche diese Sprachen nicht verstehen, von seinen Resultaten Nutzen ziehen zu lassen. Doch ich sehe, dass ich mich von meinem Gegenstand entferne.

Wüstenfeld hat gleichzeitig mit seinem Leben Muhamed's eine Sammlung vollendet, die mit diesem Gegenstand in enger Verbindung steht und die Zusammenstellung der Texte enthält, welche sich auf die Geschichte Mekka's beziehen. Der erste und dritte Band dieser Sammlung waren schon früher erschienen; der Herausgeber hat die Lücke jetzt dadurch ausgefüllt, dass er in dem zweiten Bande eine bestimmte Anzahl Auszüge zusammengestellt hat, die zum Theil die Ergänzung, zum Theil die Fortsetzung der vollständigen Werke von Azraki und Cutbeddin bilden, welche die anderen Bände ausmachen. Es ist bekannt, dass die Araber die naivsten Plagiatoren von der Welt sind; sie schreiben ganz einfach ihre Vorgänger ab, glücklicherweise, ohne sich zu verstellen, wenn auch, ohne ihre Entlehnung einzugestehen. Es ist daher nothwendig und leicht, wenn man, wie in dem vorliegenden Falle, die Originalschriftsteller besitzt, sie zu vervollständigen, indem man aus ihren Copisten, Plagiatoren und Fortsetzern diejenigen neuen Sachen, die sie hinzugefügt haben können, herauszieht. In dieser Weise ist Wüstenfeld zu Werke gegangen, und er hat es dahin gebracht, den Gelehrten, welche die Geschichte Mekka's studiren wollen, grosse Zeitverluste zu ersparen. Er hat seiner Arbeit eine fast unentbehrliche Ergänzung beigefügt, nämlich die Geschichte Medina's, nach Samhudi, einem egyptischen Schriftsteller aus dem 15ten Jahrhundert, der ein sehr in's Einzelne gehendes Werk über diese Stadt verfasst hat, um die muhamedanische Welt für den Wiederaufbau der grossen medinischen Moschee, die durch eine Feuersbrunst zerstört war, zu begeistern. Wüstenfeld gibt uns einen Auszug aus dieser Schrift, der nur bedauern lässt, dass er nicht detaillirter ist, denn die Geschichte beider heiligen Städte ist äusserst interessant, sie ist für die Geschichte des Chalifats unentbehrlich wegen der bedeutenden Rolle, die diese beiden Städte besonders in den ersten Zeiten des Islam gespielt haben, und sehr merkwürdig durch die Menge einzelner

Charakteszüge, die sie uns in Betreff Muhamed's, seiner Familie und seiner Nachfolger aufdeckt.

Jeder, der Arabisch studirt hat, kennt den Auszug aus einer Geschichte des Chalifats, unter dem Titel Al-Fakhri, mit welchem De Sacy seine arabische Chrestomatie beginnt, und man erinnert sich ohne Zweifel mit Vergnügen jener leichten, eleganten und gefälligen Erzählungsweise des Autors, der jetzt unter dem Namen „Ibn el-Thikthaka" bekannt ist. Seit De Sacy haben Freytag, Cherbonneau und Reinaud zu einer genaueren Bekanntschaft mit dem Verfasser beigetragen, der im Orient gänzlich vergessen war, und dessen Werk nur in einem einzigen Exemplare, einer Copie für ihn selbst und von seiner eigenen Hand verbessert, erhalten ist und sich jetzt in der Pariser Bibliothek befindet. Man könnte sich wundern, dass ein so ausgezeichneter Schriftsteller, der so grosse Sehnsucht hatte, sich bekannt zu machen, von seinen Landsleuten so vernachlässigt worden ist, wenn man nicht aus seinem Werke ersähe, dass er ein leidenschaftlicher Parteigänger Ali's gewesen ist, was ihn in einem ganz sunitischen Lande hat verhasst machen müssen. Es gibt jetzt eine correcte Ausgabe des ganzen Werkes von Ahlwardt in Greifswald. Die Absicht des Verfassers ist zunächst eine Auseinandersetzung der Pflichten der Fürsten, dann folgt eine Geschichte des Chalifats von seinem Anfang bis zum Ende, welche den bei Weitem grössten Theil des Bandes einnimmt und dazu bestimmt scheint, die im ersten Theile ausgesprochenen Empfehlungen durch Beweisstücke zu unterstützen. Auch begnügt sich der Verfasser nicht, ein blosses Resumé der Thatsachen zu geben, sondern er entwickelt eine gewisse Freiheit in der Beurtheilung und geht bisweilen auf Einzelnheiten ein, die man anderwärts nicht findet und in einer im Ganzen so gedrängten Erzählung nicht erwarten konnte. Darin liegt für uns das Interesse an dem Buche, und Ahlwardt hat mit vielem Geschick die charakteristischen Züge daraus hervorgehoben und das Wenige, was man von dem Leben des Autors weiss, zusammengestellt und erläutert.

Die Eroberung Nordafrika's durch die Muhamedaner ist eine der dunkelsten Partieen in der Geschichte des Chalifats. Die Ueberlieferungen über diesen Punkt widersprechen einander, und selbst die Daten der bemerkenswerthesten Ereignisse sind

unzuverlässig. Weil, Jones, Fournel und Slane haben, ein Jeder in seiner Weise, diese Schwierigkeiten zu lösen versucht, ohne dass eine allgemein zulässige Meinung daraus hervorgegangen ist. Ein junger Göttinger Gelehrter, Herr Roth, hat die Lösung dieses Problems von Neuem versucht in einer Doctor-Dissertation, die den Titel führt: „Ogba Ibn Nasi el-Fihri, der Eroberer Nordafrika's." Ich weiss nicht, ob es dem Verfasser gelungen ist, alle zweifelhaften Punkte dieser schwierigen Periode zu erläutern, aber man kann diese kleine Schrift, die den Fortschritt der Forschung in der Behandlungsweise der Fragen auf dem Gebiete der arabischen Geschichte darthut, nicht ohne Vergnügen lesen. Vor nicht sehr langer Zeit richtete man sich noch, ohne irgend welches Misstrauen, nach den Erzählungen verhältnissmässig moderner Zusammensteller; aber jetzt geht man auf die ältesten Quellen zurück und untersucht mit unendlicher Sorgfalt die Traditionen, indem man unter die Elemente der Forschung bis zu den Isnads, diese langen genealogischen Listen der Ueberlieferer einreiht, welche jede Erzählung, die von einem arabischen Geschichtschreiber aus der guten Zeit dargestellt ist, an ihrer Spitze trägt. Die Araber betrachten sie mit einer Art Aberglaube als die einzigen Elemente historisch-kritischer Forschung; die Europäer vernachlässigten sie als beinahe lächerliche Aussenwerke; aber seit den Arbeiten Sprenger's benutzt man sie, zwar nicht mit dem unbegrenzten Vertrauen, das ihnen die Muhamedaner bewilligen, doch erblickt man darin Anzeigen und Mittel, zur Wahrheit zu gelangen.

Herr Dozy, der die spanischen Araber wie kein Anderer vor ihm studirt, und so grosse und mannigfaltige Arbeiten über dieselben veröffentlicht hat, gibt uns jetzt die Resultate zwanzigjähriger Studien in einer Geschichte der spanischen Araber, von der ersten muhamedanischen Invasion bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden. Das ganze Werk wird vier Bände ausmachen, von denen die beiden ersten schon erschienen sind. Der Verfasser gibt uns weder eine Chronik, noch ein vollständiges Gemälde Spaniens unter den Arabern, sondern eine politische Geschichte ihrer Herrschaft. Er will die grossen Thaten dieser Geschichte erläutern und verständlich machen und ihre Ursachen erklären; er beschäftigt sich ausschliesslich mit dem, was auf das politische Schicksal des arabischen

Reiches Einfluss geübt hat, und übergeht mit Stillschweigen Alles, was ausserhalb dieses Kreises liegt. So finden wir in seinem Buche nichts über Literatur, Gelehrsamkeit und Schulen, oder Ackerbau und Statistik, nichts über Architectur und Künste, wenig über die Verwaltung und die Finanzen, und keine Liste oder Chronologie der arabischen Fürsten Spaniens. Alles das ist für ihn Nebensache; er wird vielleicht am Ende in einem Anhange davon sprechen; aber in dem eigentlichen Werke bringt ihn nichts von der Auseinandersetzung rein politischer Thatsachen ab, die er in dem ganzen Umfange ihres Bedürfnisses zu Tage fördert. Um den tiefliegenden Zwiespalt zu erklären, welcher unter den verschiedenen arabischen Theilen Spaniens herrschte, die maurische Herrschaft ununterbrochen schwächte und das mittlere Europa wahrscheinlich von einer muhamedanischen Eroberung gerettet hat, geht er auf den uralten Hass zwischen den Stämmen Yemens und der Maaditen zurück. Er zeigt, wie diese alten Leidenschaften immer verwickelter wurden durch die Parteiungen, welche die Nachfolge Muhameds und die Interessen der verschiedenen Chalifen-Dynastien hervorgerufen haben; ferner wie die Eroberung Nordafrika's und die Bekehrungen der Berbern dem Hasse neue Nahrung gegeben, und wie diese Interessen und Leidenschaften die Eroberung Spaniens herbeigeführt und sich auf diesem neuen Gebiete bekämpft haben. Er behandelt mit grosser Sorgfalt die Stellung der besiegten Christen, der Bekehrten und Renegaten, und den Einfluss, den sie auf die Ereignisse ausgeübt haben. Er berichtet über die Stellung des arabischen Adels in Spanien und über dessen unfruchtbaren Kampf gegen das Centralisationssystem der Fürsten und legt endlich alle Motive klar zu Tage, welche diesen so stürmischen politischen Körper bewegt haben. Der Verfasser legt in einer lebhaften und zusammenhängenden Erzählung alles gelehrte Gepränge bei Seite; er setzt alle die Materialien als bekannt voraus, welche er und Andere über diesen Gegenstand gesammelt, und bedient sich ihrer ungezwungen wie einer erworbenen Sache, indem er kurz auf die Quellen zurückkehrt und all' das übergeht, dessen er zu seinem Zwecke nicht bedarf, in der Voraussetzung, dass man ihn nicht der Unkenntniss dessen, wovon er nicht spricht, beschuldigen wird. Es ist dies das erste Mal, dass die Geschichte der Araber in

Spanien mit einer vollständigen Sachkenntniss in einer Weise behandelt wird, die jeden Gebildeten befriedigt.

Hier ist es am Orte, des Fortschrittes zu erwähnen, welchen die Veröffentlichung des Textes von Mackari's Geschichte der Araber in Spanien gemacht hat. Es ist bekannt, dass Dozy, Krehl, Dugat und Wright sich vereinigt hatten, um den Text dieses bedeutenden Geschichtswerkes zu veröffentlichen, welcher schon durch Gagango's Uebersetzung bekannt war.

Der vierte und letzte Theil des Textes, dessen Veröffentlichung Dugat zugefallen war, ist erschienen, so dass die vereinigten Herausgeber nur noch die Inhaltsverzeichnisse zu geben, welche, wie ich glaube, schon unter der Presse sind und diese muthige Unternehmung beschliessen werden*).

Recensionen und Anzeigen.

Hebräische Zeitschriften.

המליץ. Ein Centralorgan für jüd. Angelegenheiten, herausgegeben von A. Zederbaum und Dr. A. J. Goldenblum. Odessa.

הכרמל. Ein Wochenblatt für Israeliten in hebräischer, nebst Beilagen in russischer und deutscher Sprache, herausgegeben von J. S. Fin. Wilna.

המבשר. Ein jüd. Wochenblatt, herausgegeben von A. J. Menkes und J. Cohn. Lemberg.

Das Erscheinen dreier in hebr. Sprache geschriebener politisch-literarischer Wochenschriften an den Hauptverkehrsplätzen der russisch-galizischen Juden in der kurzen Aufeinanderfolge eines Jahres ist ein so sichtliches Zeichen des Aufschwunges, den das Culturleben der jüdischen Bewohner jener Länder nimmt, dass wir nicht umhin können, es auch in diesen Blättern als ein erfreuliches zu begrüssen. Die genannten Wochenblätter werden alle drei von dem redlichen Streben getra-

*) Wir brechen hier diesen höchst interessanten Bericht ab, da er von nun ab Literaturen bespricht, die dieser Monatsschrift ganz fern liegen. D. R.

gen, den Blick unserer Brüder in Russland und Galizien über den engen Dunstkreis der ihnen zugewiesenen Scholle hinaus auf die Ereignisse und Vorgänge der Gegenwart im Allgemeinen und auf die Geschicke ihrer Glaubensbrüder auf dem ganzen Erdenrund im Besondern zu lenken. Neben diesem allgemeinen Zweck der socialen und politischen Belehrung, dem die in Betreff der richtigen Auswahl des Stoffes mit Umsicht und Verständniss redigirten Blätter mehr oder minder nachkommen, haben die Herausgeber, von dem richtigen Gedanken geleitet, dass auch dem wissenschaftlichen Streben ihres Leserkreises Rechnung getragen werden müsse, einen verhältnissmässig grossen Raum in ihren Blättern literarischen Aufsätzen und Notizen zugewiesen. Kann nun auch nicht beansprucht werden, dass alle diese Aufsätze den Stempel der Originalität tragen, so hat doch auch das Uebertragen aus anderen gelehrten jüdischen Wochen- und Monatsschriften den nicht gering anzuschlagenden Nutzen des Colportirens und Weiterverbreitens jüdischer Wissenschaft. Wir begegnen aber auch in diesen Blättern mancher schönen Originalarbeit, wie etwa der nach Form wie nach Inhalt gediegenen Abhandlung vom Rabbiner J. Loewy (Beuthen) über den im Seder Tanaïm unter den Saburäern aufgeführten ר' יונתן סוף מעשה („המליץ" Nro. 4—7). Der Verfasser weist nach, dass dieser R. Jonathan der Redacteur der Agada's im jerusalem. Talmud gewesen sei, und entfaltet hierbei eine grosse Belesenheit im palästinensischen Talmud. Beachtung verdienen ferner mehrere von Reifmann und Slonimsky gelieferte Beiträge, von ersterem u. A. eine Biographie des ר' אברהם בעל המנהיג (ib. Nro. 4—6), ein Briefwechsel mit Goldberg, enthaltend einige kritische Bemerkungen zu der Einleitung des Rabad in den תורת כהנים („Karmel" Nr. 30 und 31); von letzterem mehrere naturwissenschaftliche und astronomische Aufsätze und ein interessanter Briefwechsel mit einem Karäer über die Neumondsberechnung bei den Karäern („Karmel" Nro. 33 und 34).

Der zweimal wöchentlich erscheinende „Mewasser," der unter den drei Blättern das meiste politische Material umfasst, bringt als Feuilleton eine in schönem Hebräisch geschriebene Geschichte Polens, in der wir nur eine grössere Berücksichtigung der damaligen jüdischen Verhältnisse gewünscht hätten;

in Nro. 16 u. ff. befindet sich eine Biographie des רמ"א, nebst Aufzählung seiner Werke. Ausserdem bringen alle drei Blätter ausführliche Recensionen oder kurze Inhaltsangaben der bedeutenderen neueren Werke der deutschen jüdischen Gelehrten; auch an allerhand poetischen Bearbeitungen und schwungvollen Uebersetzungen fehlt es nicht, so dass an Material nicht nur nichts zu wünschen übrig bleibt, sondern im Gegentheil manches Ueberflüssige sich geltend macht. Dagegen halten wir es, gerade weil wir den Nutzen dieser Wochenschriften einsehen, für unsere Pflicht, die Herausgeber auf zwei Fehler aufmerksam zu machen, an welchen hebräische Zeitschriften zu laboriren pflegen und in welche auch ihre Blätter, das eine mehr, das andere weniger, zu fallen scheinen.

Der eine betrifft den Styl. Es ist schwer, für diesen Regeln aufzustellen, aber im Allgemeinen lässt sich hierüber sagen, dass die Sprache das Echo der Gedanken sein soll, der erhabene Gedanke einen edleren, das zärtliche Gefühl einen sanfteren Ton, als den des gewöhnlichen Gesprächs, anzunehmen habe. Wenn aber die allergewöhnlichsten politischen Tagesnachrichten in ein so weites, blumenreiches, orientalisches Gewand gehüllt werden, dass der nüchterne Leser Mühe hat, die Wahrheit von der Dichtung zu unterscheiden, so ist solche schwülstige Weitschweifigkeit fast unerträglich.

Der andere Fehler betrifft den Inhalt der literarischen Arbeiten und Notizen. Wenn dieselben Beachtung und Berücksichtigung seitens der deutschen jüdischen Gelehrten finden wollen, so darf vor Allem die Kritiklosigkeit sich darin nicht so breit machen, und jeder noch so geistreiche Witz oder pikante Einfall sich nicht als „gelehrte Notiz" ausgeben. An Stelle des pilpulstischen Elements muss strenge Wissenschaftlichkeit treten, die der Grammatik, Exegese, Archäologie und Historie verantwortlich ist.

Zu diesen Wünschen fügen wir noch den der grösstmöglichen Verbreitung dieser hebräischen Wochenschriften hinzu, deren äussere Ausstattung nichts zu wünschen übrig lässt.

Rahmer.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Der Rückblick. Vom Herausgeber 1
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. Von Demselben . 60
Die höchsten Gewalten im biblischen Staate. Von Professor Dr. Saalschütz 81
Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover. Von Dr. M. Wiener 121. 161. 241. 281
Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens. Von G. Wolf 321. 361. 410. 453
Zur Geschichte der Juden in Marocco aus alter und neuer Zeit. Von Dr. M. Kayserling 401
Gegenwärtiges Verhältniss der Israeliten in der Pfalz in Beziehung auf Cultus und Unterricht. Von Dr. Em. Hecht 441

Wissenschaftliche Aufsätze.

Zur hebräischen Sprachkunde u. Bibelexegese. Von Dr. H. Graetz 20
Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Von Dr. M. Joël 41. 93. 137. 297. 333
Erklärung des 34. Kapitel im Jecheskeel. Von Dr. M. Jastrow 111
Ansichten altgriechischer Weisen im Talmud. Von Dr. B. Beer 145
Randbemerkungen zu Pinsker's Likkute Kadmoniot. Von Dr. A. Schmiedl 176
Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud. Vom Herausgeber. 186. 206. 258
Ueber den Verfasser des Nischmath und das Alter der Piutim. Von J. Oppenheim 212
Abgaben, welche die Juden im Burgau zu bezahlen hatten. Von G. Wolf 224

Seite

Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume. Von Dr. J. Perles 345. 376

Bericht, verlesen bei der jährlichen Sitzung der Société Asiatique, den 29. Juni 1861. Von Julius Mohl 463

Recensionen und Anzeigen.

Die Religion des Buddha und deren Entstehung. Von Köppen. . . 28. 65

Die makkabäische Erhebung. Von Dr. W. Rossmann 69

וזאת הברכה. Der Segen Mosis. Von L. Bodenheimer 149

Ueber die Chronik des Sulpicius Severus. Von J. Bernays . . 152

Vorträge zur Förderung der Humanität. Von Dr. L. Adler . . 227

Geschichte der Juden und des Judenthums bis zum Abschlusse des zweiten Tempels. Von Leopold Breuer 229

Der Zug der Israeliten aus Aegypten und Canaan. Von Gustav Unruh 233. 272

Helden- und Liederbuch. Der Primator. Von Ludw. Aug. Frankl 313

Oration delivered on the fifth anniversary of the Home for Jewish Widows and Orphans. By Rev. T. R. Gutheim 356

Jahrbuch für Israeliten. 5622. Herausgeg. von Joseph Wertheimer und Dr. Leopold Kompert 394

Hebräische Zeitschriften: המליץ. Centralorgan für jüdische Angelegenheiten. Herausgegeben von A. Zederbaum und Dr. A. J. Goldenblum. — הכרמל. Wochenblatt für Israeliten in hebräischer, nebst Beilagen in russischer u. deutscher Sprache. Herausgegeben von J. S. Fin. — המבשר. Jüdisches Wochenblatt. Herausgegeben von A. J. Menkes und J. Cohn . . 479

Analekten.

Zur Geschichte der jüdischen Aerzte. Ezechiel de Castro. S. 38. — Zum Verständniss von Midraschstellen. S. 75. — Zu Onkelos. S. 77. — Ueber פורנא φερνή. — פרנסה. S. 118. — Eine scheinbar babylonische Beraita. — Eine saburäische Beraita. S. 120. — Die Männer der grossen Versammlung. S. 155. — Der Parallelismus in der biblischen Poesie. S. 157. — Wie wird die Mathematik bei den jüdischen Arabern genannt. S. 158. — Zur Texteskritik der Mischna. S. 431. — Zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden. Salomo de Oliveyra. S. 432.